دراسة لجمهورية أفلاطون

بقلم
الدكتور فؤاد زكريا



دراسة لجمهورية أفلاطون

تأليف : الدكتور فؤاد زكريا

أستاذ الفلسفة المساعد
بكلية الآداب بجامعة عين شمس

وزارة الثقافة

مؤسسة التأليف والنشر
دار الكاتب العربي
القاهرة ـ ١٩٦٧

تصدير :

« عاش افلاطون فى عصر تدهورت فيه دولة المدينة city-state . وكان المجد الذى اكتسبته اليونان بعد انتصارها على بلاد الفرس قد ذوى قبل ان يولد بوقت طويل . ولقد كان شعوره باخفاق الروح اليونانية اقوى من شعور جميع معاصريه .. وكانت حياته ، مثل حياتنا ، تقع فى نهاية عصر من التوسع ؛ فقد كان فى الخامسة والعشرين عندما انتهت الحرب الكبرى بين اثينا واسبرطة بهزيمة مواطنيه واذلالهم ؛ وتداعت امام عينيه الامبراطورية الأثينية ، وادرك ان المهمة الحقيقية ليست اعادة بناء اثينا ، وانما انقاذ اليونان . ولكى يتحقق هذا الغرض ، كان لابد من تحليل متعمق لدولة المدينة ولطبيعة الانسان ..

« ولقد ظل الفيلسوف دهورا طويلة يعد مفكرا « اكاديميا » ، وحالما او متاملا بعيدا عن الخلافات التافهة التى يصطرع بها عالم الحياة اليومية ؛ وكان من المحتم أن يصور افلاطون على انه فيلسوف من هذا النوع . اما اليوم ، عندما وصلت حضارتنا الى ازمة مشابهة لتلك التى عاش فيها افلاطون ، فان فى وسعنا ان نراه كما كان على حقيقته ـ اعنى مثاليا اخفق فى تطبيق افكاره عمليا ، ومصلحا ثوريا لم يستطع أن يهتدى الى أساس سياسى لاصلاحاته » .

بهذه الكلمات اكد المفكر والسياسى العمالى الانجليزى المشهور ، ريتشارد كروسمان (١) ، اهمية دراسة افلاطون بالنسبة الى عالمنا الحاضر ، واوضح أن البحث المقارن بين العصر الذى عاش فيه افلاطون ، وبين عصرنا هذا ـ وكليهما كان عصر انهيار لقيم قديمة وبحث عن قيم جديدة ـ هو افضل وسيلة تتيح لنا استيعاب آراء هذا المفكر الذى يفصلنا عنه ثلاثة وعشرون قرنا من الزمان .

وانا من المؤمنين بانه لا مفر لنا ، عند دراسة مفكر مثل افلاطون ، من ان نتذكر ، ونحن نبحثه ، اننا نعيش فى القرن العشرين ، ونضع نصب

(1) R.H.S. Crossman : Plato Today. Allen and Unwin (Revised ed.) 1959. p. 16-17.

اعيننا مختلف مواقف الانسان المعاصر ، ونسترشد بها فى محاولة تفسيرنا لمواقف الانسان اليونانى فى ذلك العصر . ومع ذلك فانى اود ان اتساءل : هل ينبغى اتباع هذا المنهج لان عصرنا ـ كما قال كروسمان ـ عصر مخيب للآمال ، وعصر قيم منهارة ، كما كان عصر افلاطون ؟ وهل يكون الاساس الوحيد للشعور بالتآلف والتقارب والتفاهم بيننا وبين هذا المفكر اليونانى القديم ، هو اننا نشترك معه فى كوننا ابناء ازمة العصر او عصر الازمة الذى نعيش فيه ؟

فى اعتقادى ان من الامور المشكوك فيها الى حد بعيد ان يكون هناك مفكر لم يعش فى عصر ازمة ، او على الاقل لم يشعر بان عصره متأزم الى حد يفوق سائر العصور السابقة عليه ، ولو امعنت الفكر فى كتابات اى مفكر تقرا له ، لو جدته يؤكد ـ حالما يتامل احوال عصره ـ انـه يعيش فى عصر ازمة او فى مرحلة انتقال اساسية . ومن الصـــعب ان ننكر عليه هذا الشعور . الم يكن ارسطو بدوره يعيش فى عصر ازمة ـ اعنى تلك التى سبقت مباشرة توســـع الاســـكندر الاكبر وتكوين امبراطوريته الشاسعة ؟ وماذا نقـــول عن افلوطين ، ونهاية العالم القديم ؟ او عن ديكارت ، وبداية العصر الحديث ؟ وماذا نسمى عصر ((كانت)) ، بما فيه من انتقال حاسم الى عهد حضارى جديد ؟ وكيف نصف عصر بعث الامة الالمانية ايام فشته وهيجل ؟ اما فى هذا القرن ، فان لنا ان نتساءل : الم تكن السنوات الاولى ازمة ـ اعنى ازمة فكرية انهارت فيها نظم الفيزياء السائدة حتى ذلك الحين ، وتولدت فيها عن التحليل النفسى نظرة جديدة الى الانسان ، وبدات الاتجاهات الجديدة فى الفن والادب تشق لنفسها طريقا رائدا ؟ الم تكن الحرب العالمية الاولى ازمة ؟ الم يمر العالم بازمة فكرية فى العشرينات ، وبازمة اقتصادية (وعقلية) فى الثلاثينات ؟ وماذا كانت الحرب العالمية الثانية ؟ وماذا نسمى فترة ما بعد الحرب ، بقنابلها الذرية وما يعانيه الانسان فيها من توتر لا ينقطع ؟

اليس لكل مفكر عاش فى احدى هذه الفترات كل الحق فى ان يعد نفسه ، او يعده من يكتبون عنه ، ابنا لازمة العصر ؟ انى اكاد اجزم بان مفكر العصور الوسطى ـ وهى ابطا العصور تحولا واقربها الى طابع الركود والاستقرار الرتيب ـ لو كان قد وصف العالم المعاصر له لما فاته ان يتحدث عن ((ازمة العصر)) وعن التحول الحاسم الذى يمر على العالم فى ايامه !

اما نحن فقد يبدو لنا اننا فى عصر انتقال فاصل ، وقد تبرر الشواهد كلها هذا الاعتقاد . السنا نشهد فى ايامنا هذه دراما هائلة يتصارع فيها

الحرب مع السلام ، ويتنازع فيها السيطرة على العالم نظامان اقتصاديان وحضاريان لا مجال للتوفيق بينهما ؟ ومع ذلك فقد تبدو « ازمتنا » هذه في المستقبل شيئا هينا حين يمر الانسان بفترة انتقال من الحياة على الأرض الى الحياة على كواكب اخرى مثلا !

واذن ، فالحديث عن ازمة العصر يبدو امرا ملازما للانسان في كل عصوره ، ولا سيما المفكرين الذين هم اكثر الناس حساسية لما يطرا على عالمهم من التغيرات . ويبدو ان لدى كل انسان نزوعا طبيعيا الى ان ينظر الى عصره على انه يمثل قمة ، او مفترق حاسم للطرق ـ وبالتالى فليس لأى مفكر مزيد من الحق في هذا الصدد عما لأى مفكر آخر .

●

واذن ، فنحن حين ندرس افلاطون وفي ذهننا هذا العصر الذى نعيش فيه ، لا نفعل ذلك لان اوجه الشبه بين عصرنا وعصره تفوق ما يوجد بين عصرنا واى عصر آخر ، بل ينبغى أن تكون الأسباب اعمق من ذلك .

اننا نود ان ندرس افلاطون بوصفنا اناسا نعيش في القرن العشرين . ونحن نعلم عن يقين ان القارىء المتمسك بالتراث الفلسفى في صورته الخالصة لابد ان يثور على من يتبع مثل هذا المنهج ، معترضا عليه بقوله : انك تقرأ في كتابات رجل عاش منذ اكثر من الفى عام مشاكلك الخاصة ، ومشاكل عصرك انت ! ومع ذلك فنحن نعتقد ان المتمسكين بالتراث الفلسفى الخالص يشتركون معنا بدورهم في هذا « الاثم » ، وان كل تفسير فلسفى ، للمفكرين القدماء بوجه خاص ، لابد ان يكون تفسيرا « عصريا » ، مهما كانت قوة النزعة « السلفية » لدى صاحب هذا التفسير ، ومهما كانت الاعتبارات العصرية بعيدة عن ذهنه .

ذلك لان النص الفلسفى العظيم ، كمحاورات افلاطون ، وكمحاورة « الجمهورية » بوجه خاص ، تتراكم تفسيراته عبر العصور ، ويتعاقب المفكرون الشارحون له طوال قرون عديدة ، كل يحاول اضافة شىء جديد الى فهمه للنص ، وكل يدخل في معارك جانبية مع غيره من الشراح ، الى جانب معركته الرئيسية مع النص نفسه . وطوال تراكم التفسيرات وتعاقب الشراح هذا ، يسير العقل البشرى في اتجاه مزدوج : فهو يظن نفسه ـ بمعنى معين ـ اكثر اقترابا من النص ، لأن كل عصر جديد يهتدى في النص الى شىء لم يهتد اليه السابقون ، ولكنه في الوقت ذاته ـ وبمعنى اهم ـ يزداد تباعدا عن الاصل ، لان البحث المستمر عن عناصر جديدة ، وما يسميه الشراح « بالتعمق » المتزايد في فهم النص ، يضيف بلا شك

عناصر جديدة لم تكن لتخطر للمفكر الاصلى على بال . وحين يكون الأمر متعلقا بنص انقضى على عهد تأليفه أكثر من الفى عـــام ، حفلت كلها بالتفسيرات والشروح ، فاننا نستطيع ان نكون على ثقة من ان مجرد انقضاء الزمان هو ذاته عامل لا يتيح للمفسر ، مهما حاول ان يكون ((موضوعيا)) او متمسكا بالتراث ، ان يبعث افكار المؤلف الأصلية ، فى صورتها الخالصة . وكلما مضى بنا الزمان ، ازداد هذا التباعد الناتج عن آلية التقـــادم وحـــدها .

والحق اننا لو تصورنا افلاطون وقد بعث حيا فى ايامنا هذه ، فانه قطعا لن يستطيع ان يتعرف على نفسه من خلال كل ما يكتب عنه : لا فى مؤلفات اولئك الذين يعترفون صراحة بأنهم يفسرونه تفسيرا حديثا فحسب ، بل فى مؤلفات من يعلنون انهم متمسكون بالتراث ومحافظون عليه أيضا : ذلك لأن نفس تراكم التراث طوال هذه القرون يؤدى حتما الى تباعده تماما عن الأصل .

فهل يظن احد ان افلاطون يستطيع ان يهتدى الى صورته الحقيقية منعكسة فى بحث مثل ((تعريف الوجود وطبيعة المثل فى محـــــاورة السفسطائى)) لشارح متمسك بالتراث مثل ((اوجست دييس)) (١) ؟ وهل تراه يقبل ان يتبنى تلك الشروح العظيمة التعقيد ، التى فسرت بها بعض عباراته المتعلقة بالرياضيات فى بحوث او مؤلفات كاملة ؟

اننى لا اتحدث الآن بطبيعة الحال عن ذلك النوع من الابحاث الذى يمثله مقال ((نظرية الحقيقة عند افلاطون)) لهيدجر مثلا . فهذا نوع يعترف فيه الباحث صراحة بانه يعرض آراءه الخاصة من خلال مفاهيم معينة عند افلاطون . ولكنى اخشى ان اقول اننا جميعا نفعل مثـــل هيدجر ، مع اختلاف فى درجة الوعى بما نفعل . واخشى ان اقول اننا جميعا نكتب عنه على نحو سينكره هو ذاته علينا لو قدر له ان يطلع على ما نكتب . فحين يصل الامر الى حد التحليل والتشريح الدقيق ـ فى ابحاث وربما كتب كاملة ـ لمصطلح واحد او لصورة مجازية واحدة ، ربما كانت قد وردت عرضا فى الكتابات الأصلية ، فعندئذ نستطيع ان ندرك اننا انما نتحدث عن انفسنا ولكن دون وعى ، وان افلاطون نفسه قد يكون ابسط من هذا بكثير ، وان مئات الابحاث والمقـــالات والكتب

---

(1) A. Diès : La définition de l'être et la nature des idées dans le "Sophiste" de Platon, Paris (Vrin) 1932

والرسائل الجامعية التي يضيفها العقل البشرى الى التراث الافلاطونى فى عصرنا هذا كل عام ، انما هى فى الواقع انعكاس لافكار العصر وتعبير عن درجة تعمقه الخاصة ، وليست باية حال مجرد شرح امين لنص قديم .

هذا الحكم لا يصدق بطبيعة الحال على كتابات افلاطون وحدها ، وانما يصدق أيضا على كل نص تشرحه وتفسره وتعلق عليه عصـــور مختلفة ، يجد كل منها فيه مرآة لنفسه فى النص ، ويفكر فى ذاته من خلاله . فهل نستطيع ، مثلا ، ان نصف كتابات اللاهوتيين المعاصرين فى أوروبا الغربية ، مثل كارل بارت (K. Barth) او بول تليش (P. Tillich) ، بأنها تتعلق حقا بالتعاليم التى دعا اليها يسوع المسيح منذ الفى عام ؟ ألم يؤد تراكم الشروح فى اجيال متعاقبة ، يحيا كل منها فى ظروفه الثقافية الخاصة ، الى الابتعاد عن الأصل الى حد تصبح معه تلك الأفكار معاصرة بالفعل ؟

واذن ، فنحن جميعا نخرج بالنصوص القديمة عن أصولها ، ونحن جميعا نعيد تفسيرها فى ضوء العصر الذى نحيا فيه ، او على الأصح نفسر انفسنا من خلالها . ولو زعم احد ـ فى عصر متاخر ـ انه هو الذى يفسر النص القديم تفسيرا مستمدا من روحه الأصلية ، لكان ذلك امرا مخالفا لطبائع الأشياء . ولو حللنا موقف مثل هذا الشارح بدقة ، لوجدنا ان كل ما بينه وبين الآخرين من فارق هو انه اقل وعيا منهم بما يفعل فحسب .

والحق اننا لو امعنا الفكر فى هذه الظاهرة لما وجـــدناها بالأمر المستغرب . ذلك لأن كل عصر لا يستطيع ان يكتب الا لنفسه . وهو قطعا يتجه بنظره الى الحاضر ، ولا يعقل ان نتصوره مستهدفا القـــدماء فيما يكتب ، حتى لو كان الغرض الصريح من كتابته هو مجرد شرح آراء القدماء . والواقع ان بين عقل الانسان وبين معدته شبها اساسيا واحدا على الأقل : هو انه يحيل كل ما يتلقاه الى شىء ينتمى الى طبيعته الخاصة ، ويستبعد تلقائيا كل ما لا يستطيع ان يحوله على هذا النحو . ومن هنا فان اشد الناس رغبة فى التمسك بالتراث لابد ان يحول هذا التراث ، عن وعى او دون وعى ، الى قوة حية يستعين بها فى مواجهـــة مشكلاته الخاصة . وليس معنى ذلك ان الموضوعية مستحيلة ، واننا ينبغى ان نكون دائما « مغرضين » فى مواجهة القدماء ، وان الباحث الذى يؤثر النزاهة فى تفسيراته يتساوى مع ذلك الذى لا يبذل اى جهـــد لفرض [illegible] آرائه الخاصة . فالظاهرة التى نشير اليها ها هنا سابقة على الموضوعية ، وهى متعلقة بطبيعة عقلنا ذاته ، التى تقضى عليه بأن يتمثل

القديم ويهضمه ويحيله الى عصارة يمكن ان تندمج فى كيانه وتساعد على نموه . اما مسألة الموضوعية ، فتاتى بعد ذلك ، او على مستوى يلى هذا المستوى الأول .

واذن ، فنحن حين نفهم النص القديم بوصفنا اناسا نعيش فى فترة معينة من القرن العشرين ، فلن يكون ذلك مظهر ضعف ، بل ربما كان علامة قوة . ذلك لأننا اولا لن نستطيع ـ كما قلنا ـ ان نتأمل القديم باعين القدماء ، او ان نعيش مع النص الغابر كما كان يعيش معه اهله ، ولأننا ثانيا نجعل من القديم ـ باستخدام هذا المنهج ـ قوة نثرى بها حياتنا الروحية .

واذن ، فلنبذل كل ما فى استطاعتنا من جهد لكى نحترم المنطق الداخلى ، والظروف الخاصة ، للنص القديم . ولكن لنتذكر خلال ذلك كله اننا محدثون نعالج نصا قديما ، ولنعترف بذلك عن وعى وبلا خجل ، اذ ان مثل هذا الاعتراف ، حين يكون متعلقا بامر لا مفر منه ، او بظاهرة تحتمها طبائع الأشياء ، افضل بكثير من الترفع والانكار ، والاصرار على منح انفسنا قدرة لا سبيل لنا الى اكتسابها .

●

ان ما قلناه حتى الآن يصدق على كل نص قديم تداولته ايدى الشراح فى عصور مختلفة . غير ان محاورة « الجمهورية » لافلاطون تتميز ، من بين النصوص القديمة ، بخصائص فريدة تؤدى ـ فى حالتها الخاصة ـ الى زيادة الموقف تعقيدا . فهذه المحاورة ليست مجـــرد نص قديم فحسب ، وانما هى تراث كامل . انها قد اندمجت فى الحضارة الغربية ، واصبحت دعامة اساسية من دعائمها ، الى حد لم يعد من السهل معه ان يتناولها المرء بالدراسة بوصفها نصا مستقلا ، اذ انه سيجد نفسه حتما يواجه مشكلة التراث الغربى الفكرى كله وهو يحلل هــذا النص الواحد . ويزداد الأمر تعقدا اذا وضعنا فى اعتبارنا حقيقة اخــرى ، هى مدى سيطرة الحضارة الغربية على العالم الحديث ـ وهى سيطرة تعبر عن امر واقع ، بغض النظر عن كونها مقبولة او مكروهة . ففى هذه الحالة يتضح لنا ان قدرا غير قليل من تعاليم « الجمهورية » قد تغلغل فى حياة الانسان منذ عصور طويلة الى حد يصعب معه الوقوف ازاء هذا النص موقف النقد الواضح ، الا اذا كنا على استعداد لنقد تراث حضارى كامل ، قد نكون نحن انفسنا متأثرين به الى حد غير قليل .

ومن المؤكد ان من اهم العوامل التى ساعدت على اندماج الافلاطونية ،

كما تتمثل فى محاورة ((الجمهورية)) خاصة ، فى التراث الغربى باكمله ، سهولة التوفيق بينها وبين التعاليم الدينية ، ولا سيما فى المسيحية ـ حتى ان بعض المفكرين تصوروا افلاطون ((مسيحيا قبل المسيح)) . ومعنى ذلك ان الحدود الفاصلة بين الافلاطونية وبين التعاليم الدينية اصبحت غير واضحة على الاطلاق . وكان من نتيجـــة هذا الاندماج ان اكتسبت الافلاطونية نوعا من ((القداسة)) واحيطت شخصية افلاطون ذاتها بهالة من التبجيل والتوقير ، واسقطت عليها الوان من المشـــاعر والانفعالات الدينيـــة .

على ان البحث النزيه كفيل بان يقنع الكثيرين بان صفة ((افلاطون الالهى)) ليست الا اسطورة نسجت خلال تاريخ طويل من التفكير المغرض . فالارتباط ـ العقلى والنفسى ـ بين افلاطون وبين الاديان قد ادى بالشراح الى تصويره فى صورة الانسان القديس ، والمفكر الذى لا يمكن ان يزل . وترتب على ذلك ان كانت تبذل محاولات دائمة لتبرير كل خطأ يقع فيه ، سواء فى مجال التفكير النظرى وفى المجال العملى . ولا جدال فى انه مما يزيد التفسير تعقيدا ان يبداه المفسر وفى ذهنه ان افلاطون لا يمكن ان يرتكب اى خطأ ، فيعمل على تاويل العبارات الواضحة وقلب المعانى الظاهرة على النحو الكفيل بالاحتفاظ لافلاطون بهالة القداسة المحيطة به .

ومن الحقائق الواضحة ان الايمان المفرط بمفكر من المفكرين او بنص من النصوص يخفى عن الأعين كثيرا من العيوب التى كان من الممكن ان تظهر واضحة لولا هذا الايمان . وعندما يكون النص قديما قدم محاورات افلاطون ، ومتاصلا فى اذهان الناس تاصل محاورة ((الجمهورية)) على التخصيص ، فان ادراك العيوب يزداد صعوبة الى حد بعيد ، كما ان التنبيه الى هذه العيوب يعد ـ فى الأوساط التى يسودها الايمان بهذا النص ـ مخاطرة لا تحمد عقباها . ومع ذلك فقد وجه افلاطون من آن لآخر من ينبهون الى عيوبه ، ومن يتحملون مسئولية الوقوف فى وجه سلطته الطاغية . وبلغ الامر ببعض هؤلاء حد تصيد الاخطـاء فى كتاباته وتجاهل كل عنصر ايجابى فيها ، حتى انمؤرخالعلمالكبير((جورجسارتون)) بعد ان قارن بين المدائح الزائفة التى ظلت تكال لافلاطون ، والافتراءات الباطلة التى داب المفكرون الغربيون على توجيههـا الى فيلسوف نزيه مثل ابن رشد ، يدعونا الىان نعامل افلاطونكما اراد افلاطون ذاته انتعامل الشاعر هوميروس : فنكلل راسه بالغار ، ونطرده من الدولة ! (1)

(1) George Sarton : A History of Science. Harvard University Press, 1959, P 427.

ولكنا لا نود ان نذهب فى انتقــاد افلاطون الى حد الدعوة الى طرده من الدولة ، لسبب بسيط هو انه اذا كانت الدولة المقصودة هى دولة الفلسفة ، فان نفوذ افلاطون فيها اقوى من ان يتمكن احد من طرده ، بل ان دعامات هذه الدولة ذاتها قد شيدت على اكتافه ـ وهى حقيقة لا سبيل الى انكارها حتى لو كنا نؤمن بان هذه الدعامات مختلة او بانها شوهت البناء باكمله .

واذن فافلاطون وجد فى عالم الفلسفة ليبقى . غير ان الصورة التى ينبغى ان نكونها عنه ينبغى ان تكون صورة مفكر لا قديس ـ بل صورة مفكر وقع فى اخطاء نظرية وعملية كثيرة ، وكان مسئولا الى حد بعيد عن كثير من الاتهامات التى توجه الى الفلسفة ، والتى تسىء الى سمعتها فى اذهان غير المشتغلين بها ، ولا سيما العلماء . وسوف نحاول فى هــذه الدراسة ان نعرض افلاطون ـ من خلال محاورته الرئيسية ـ فى هذه الصورة المزدوجة : صورة الفيلسوف الكبير الرائد من جهة ، وصورة المفكر الانسان الذى وقع فى اخطاء منها ما يمكن ان يغتفر ، ومنها ما زالت الفلسفة ، وربما الحضارة البشرية باسرها ، تعانى منه حتى اليوم .

اللحظة التاريخية لمحاورة الجمهورية*

تنطوى دراسة أى نص على ثلاثة عناصر : المؤلف ، والعصر الذى عاش فيه ، والكتاب او النص نفسه . ولما كانت دراستنا هذه تتركز على محاورة الجمهورية ، أى أن الاهتمام الأكبر فيها ينصب على النص نفسه ، فان الواجب يقضى علينا بان نخصص اول فصولها للعنصرين الاولين ، وهما الكاتب وعصره ، اذ أن هذين العنصرين لا ينفصلان : فقد تأثر أفلاطون ككل كاتب عظيم ـ بعصره وأثر فيه ، وانعكس ذلك فى كتاباته ، ولا سيما « الجمهورية » بوضوح كامل . على أن هدفنا فى هذا الفصل ليس التوسع فى تقديم معلومات تاريخية أو « بيوجرافية » عن أفلاطون وعصره ، وانما هو وضع الاطار الملائم للمحاورة التى نحن بصدد بحثها . ومعنى ذلك إننا سنقتصر على تقديم العوامل التى كان لها تأثير مباشر فى اعطاء هذه المحاورة طابعها المميز ، والتى تعين القارىء على فهم هذا الطابع . وعلى الرغم من أن أى بحث دقيق لمثل هذه العوامل لابد أن يكشف عن عدد لا حصر له منها ، فاننا نستطيع تصنيف هذه الكثرة الى أربعة عوامل رئيسية ، تضافرت معا على تحديد الطابع العام لمحاورة الجمهورية : هى العامل الفلسفى ، والعامل التاريخى السياسى ، والعامل العائلى ، والعامل الشخصى .

١ ـ العامل الفلسفى :

يكاد اجماع مؤرخى الفلسفة اليونانية ينعقد على ان الفكر اليونانى السابق على عهد أفلاطون كان يسير فى تيارين رئيسيين : احدهما يؤدى

الى فلسفة ذات طابع صوفى انفعالى ، والآخر — على كثرة تشعباته — ينطوى على أول بذور التفكير العلمى والنزعة التجريبية . فهناك من جهة ذلك التيار الفيثاغورى ، الذى امتد الى المدرسة الايلية عند زينون وبارمنيدس ، والذى تأثر به سقراط تأثرا عميقا — وهناك من جهة أخرى ذلك التيار المادى الآلى الذى مهد له الطبيعيون الأولون ، وبلغ قمته فى فلسفة ديمقريطس وليوقيبوس . وربما آثر البعض التعبير عن هذا التقابل على نحو آخر ، فجعلوه تقابلا بين فكرة التغير الدائم ممثلة فى هرقليطس ، وبين فلسفة الثبات ممثلة فى بارمنيدس . ولكن سواء اكانت هذه وجهة نظرنا أم تلك ، فلا جدال فى أن الفلسفة اليونانية ، قبل عصر افلاطون ، كانت قد نمت خلال الفترة الوجيزة التى انقضت منذ ظهورها ، وهى فترة لا تتجاوز مائتى عام ، الى الحد الذى يسمح لنا بأن نميز فيها تيارين متضادين واضحين كل الوضوح .

على أنه اذا كان اتفاق المؤرخين منعقدا على وجود هذين التيارين المتميزين ، فلا يوجد بينهم مثل هذا الاتفاق على تحديد التيار الذى كان هو الأقوى تأثيرا فى افلاطون ، أو الذى تعد فلسفة افلاطون تتويجا له . مثال ذلك أن واحدا من اكبر أساتذة الفلسفة اليونانية المعاصرين ، وهو « بيير ماكسيم شول » ، يذهب الى أن أفلاطون قد تأثر بهذين التيارين معا ، وعرف كيف يجمع بينهما . « فلم يعرف العصر اليونانى القديم روحا قادرة على الجمع — على نحو ما فعل أفلاطون — بين أدق سمات العلم ، وبين الحماسة الصوفية الممتزجة بالخيال » (١) . ومع ذلك فان التيار العلمى لم يؤثر فى أفلاطون الا فى اتجاهه الرياضى فحسب ، اما العلم التجريبى فكان يبدى له أشد الاحتقار ، حتى انه عاب على بعض اصدقائه من علماء الهندسة استعانتهم فى فهم بعض المشكلات الهندسية بأدوات أو أشكال محسوسة ، بدلا من أن يقتصروا على الأمور غير الملموسة . بل ان كثيرا من الباحثين — كما سنرى فيما بعد — يؤكدون أن التراث السقراطى الافلاطونى كان مسئولا الى حد بعيد عن وأد الاتجاه العلمى فى التفكير اليونانى وهو لم يزل فى مهده ، وبالتالى عن تأخير نهضة العلم التجريبى قرابة الفى عام .

وفى اعتقادى أن أقوى المؤثرات الفلسفية فى تفكير افلاطون هو ذلك التيار الصوفى الانفعالى الذى أشرنا اليه من قبل ، مقترنا بالاتجاه الذى

---

(1) Pierre-Maxime Schuhl : Essai sur la formation de la pensée Grecque. 2e Ed. Paris (P.U.F.) 1949, p. 381.

بدافع من فكرة الثبات فى مقابل التغير ، والوحـــدة فى مقابل الكثرة أو التعدد . وهناك شبه اتفاق بين الباحثين على أن هذا التيار كان يرجع الى أصول شرقية قديمة ، أى أن أفلاطون كان من اقوى العوامل التى ساعدت على ادخال العناصر الشرقية فى الفكر اليونانى ، والخروج من هذا كله بمزيجه الفريد ـ وبعبارة أخرى ، كان افلاطون ذاته أكبر شاهد نفى يكذب اسطورة الانبثاق التلقائى للفلسفة اليونانية ، وأقوى دليل على فكرة الاتصال الذى لا ينقطع بين حضارات الانسان وعصور تفكيره .

ولقد وصف « سارتون » أهمية هـــذه المؤثرات الشرقية بقوله : « كانت المؤثرات الشرقية هى التى دفعت الحضارة اليونانية الى الظهور وساعدت على نموها . فالحكمة اليونانية قد تربت فى مهد شرقى ، وظلت طوال نموها تجد عوامل تؤثر فيها عن طريق الدروس التى تتلقاها من اصدقائها أو أعدائها الأجانب » (١) . وهو يرى ، فى حالة افلاطون على التخصيص ، أن صلاته ببلاد ما بين النهرين كانت غير مباشرة ، اما بلاد الفرس فلابد انه عرفها لأن اليونان كانت فى حالة حرب مستمرة معها ـ ومن الجائز أن الثنائية التى تتمثل فى كتابات أفلاطون المتأخرة ترجع الى اصل فارسى . بل ان المؤثرات الهندية ربما كانت قد تحكمت الى حد ما فى تفكير افلاطون ، لوجود بعض أوجه الشبه بين فلسفته وبين تعاليم عقيدة الفيدانتا ـ كالقول مثلا ان العالم الظاهر خداع ، وأن العالم الحقيقى هو غير المنظور . ولكن هذه كلها امور لا يمكن الجزم بها ، أما الأمر الذى يكاد يكون مؤكدا ، فهو تأثر افلاطون بالحضارة والفكر المصرى القديم . « فقد قام افلاطون برحلة الى مصر ، زار فيها الآثار الرائعة ، واكتسب معرفة بعلمها وعقيدتها وعاداتها . واتضح له أن الحضارة المصرية أقدم بكثير من حضارة اليونان ، وأعرب عن رأيه هذا بوضـــوح فى محاورة طيماوس ، فى صورة حديث بين سولون وبين كاهن مصرى طاعن فى السن ، اذ قال كاهن سايس : يا سولون ، يا سولون ؟ أنتم أيها اليونانيون اطفال دائما ؛ فليس ثمة شىء أسمه يونانى قديم . فسأله سولون : ماذا تعنى بقولك هذا ؟ فأجاب الكاهن : انكم جميعا صغار فى أرواحكم ، اذ ليس فى أرواحكم هذه عقيدة واحدة قديمة مستمدة من تراث غابر ، ولا علم واحد قديم العهد » . ويعلق سارتون على هذه المحادثة التى وردت فى محاورة طيماوس بقوله : « وهكذا عامل الكاهن العجوز زائره

---

(1) Sarton, op. cit. p. 400.

اليونانى الشهير بطريقة مشابهة للطريقة التى يعامل بها المضيفون الأوربيون اليوم زوارهم الأمريكيين » (١) !

على ان تأثر أفلاطون بهذه العناصر الشرقية لم يكن فى كل الأحوال مباشرا ، بل ان القدر الأكبر من هذه المؤثرات قد أتاه من خلال مذهب او عقيدة يونانية كانت فى واقع الامر جسرا هائلا بين التفكير الشرقى والتفكير الغربى ، هى الفيثاغورية . والمعروف عن الفيثاغورية أنها فلسفة تجعل للرياضيات مكانة كونية ، أى أنها تفسر العالم كله تفسيرا رياضيا ، وتحول العناصر الرياضية الى كيانات ومبادىء تفسير ميتافيزيقية . ومثل هذا التيار كان له دون شك تأثيره الواضح فى نظرة أفلاطون الى الرياضيات ، بل فى نظرته العامة الى العالم ، وفى نظرية المثل ذاتها .

غير ان الأمر الذى لا يظهر بمثل هذا الوضوح ، هو تأثير الفيثاغورية ، من حيث هى طريقة فى الحياة ومذهب فى السياسة ، فى تفكير أفلاطون وطريقة سلوكه . واذا أردنا أن نلخص هذا التأثير فلن نجد فى هذا الصدد خيرا مما كتبه « السير ارنست بلركر » . فهو يشير الى ربط الفيثاغوريين بين فكرة العدالة وبين فلسفتهم الرياضية ، ونظرتهم اليها على انها نوع من الانسجام ، وهى فكرة توسع فيها أفلاطون فيما بعد . كذلك وضع بعض الفيثاغوريين فى القرن الخامس قبل الميلاد نظرية مؤداها ان للحكمة حقا الهيا فى أن تسود وتحكم ــ وهى نظرية يجوز أنها اثرت فى فكرة الملك الفيلسوف عند أفلاطون . وهناك روايات عن محاولات قام بها فيثاغورس لكى يخرج فكرته هذه الى حيز التنفيذ ، وعن جماعة من الفيثاغوريين مؤلفة فى ثمانمائة فرد ، تدربوا فى مدينة « كروتون Croton » على الفلسفة بطريقة مشابهة « للحراس » عند أفلاطون ، وحكموا الدولة على اساس فلسفتهم . على أن الأمر الذى كان لفيثاغورس فيه تأثيره الحقيقى فى أفلاطون هو أنه كون جمعية أو طائفة ، وعلم أعضاءها « طريقا فى الحياة » . فهو أول من جعل من الفلسفة تعاليم تلقن لطائفة من الاتباع . وقد كان لطائفته هذه دور فى الأحداث السياسية ، ويقال انها كانت تنحاز فى السياسة الى الجانب الأرستقراطى . وكانت القاعدة التى يفرضها فيثاغورس على اتباعه هى التطهر بممارسة الطب ــ اى باتباع نظام صارم فى التغذية وفى الرياضة البدنية ــ وبدراسة الموسيقى ، التى تتضمن

---

(1) Op. cit. p. 431.

T. Gomperz : Greek Thinkers (Eng. Trans.) London : وانظر أيضا
(Reprinted 1955) Vol. II, p. 256.

عناصر فلسفية ورياضية الى جانب دراسة الأنغام . وكذلك كان فيثاغورس يقسم الناس الى ثلاث طبقات : هم محبو الحكمة ومحبو الشرف ومحبو الكسب . وفى كل العناصر السابقة نلمس تأثيرا واضحا للفيثاغوريين فى افلاطون ، اذ أن فكرة تطبيق الفلسفة فى السياسة ، وتكوين نظام سياسى تتبع فيه التعاليم الفلسفية ، والتربية عن طريق العناية بالجسم وبالروح - أى الرياضة البدنية والموسيقى - كل هذه عناصر رئيسية فى جمهورية أفلاطون . اما التقسيم الثلاثى للطبقات ، فقد انعكس مباشرة على تقسيم أفلاطون المناظر له ، مما يبرر قول السير ارنست باركر : « يمكن القول ان الاطار والدعامة الكاملة لمحاورة الجمهورية ، اللذين يتوقفان على تحليل الدولة الى طبقات ثلاث والنفس الى أجزاء ثلاثة ، كان فيثاغوريا » (١) .

٢ - العامل السياسى والتاريخى :

كانت أثينا ، قبيل الفترة التى عاشها أفلاطون ، وأثناء حياته ، تمر بعهد من الصراع الداخلى والخارجى لا يكاد يكون له فى تاريخها نظير . ولا مفر لنا من ان نلم بطرف من هذا الصراع ، لأنه كان بدوره اطارا تحددت فى داخله معالم محاورة « الجمهورية » ، فضلا عن أن عناصر كثيرة فى هذه المحاورة لا تفهم الا من خلال سياق الأحداث السياسية والتاريخية التى مرت بها اليونان فى ذلك العهد .

فعلى الصعيد الداخلى ، كانت أثينا قد تحولت فى القرن الخامس قبل الميلاد الى مدينة لها كل مقومات الدولة ، ولكن على نطاق ضيق بالطبع . اذ كانت فترة الحياة القبلية قد انتهت ، وحل محلها وعى مدنى سياسى لدى المواطنين ، الذين كان لكل منهم دوره فى الحياة السياسية للمدينة . وكانت الأحوال الاقتصادية قد نهضت الى حد يسمح بتجاوز حياة الرعى والزراعة البدائية التى سادت فى عهد هوميروس ، وتعقد بناء الدولة بحيث كان فيها جهاز كامل من المشتغلين بالأمور السياسية والادارية ، واصبح للتجارة والمعاملات التجارية دور هام فى حياة المجتمع ، كما كانت هناك صناعة تشتمل على حرف يدوية متقدمة ، وعلى التعدين - وبالاختصار ، فقد كانت أثينا دولة اختفت فيها مظاهر الحياة البدائية البسيطة التى كانت تتميز بها فى عصر هوميروس .

(1) Sir Ernest Barker : Greek Political Theory. London (University Paperbacks) 1960 p. 54-56.

وقد بلغ هذا الاتجاه قمته في عصر « بركليز » : فقد كان ذلك عصرا خلاقا في ميادين الفنون جميعا ، كالعمارة والشعر والدراما ، وكذلك في ميدان البحث العلمي والدراسات التاريخية — وقبل هؤلاء جميعا ، في ميدان الفكر الفلسفي . وكان النظام الديمقراطي السائد في ذلك العصر تجربة رائعة بحق : فقد كان الحكم بالتمثيل المباشر الذي يتم بالاقتراع ، وكان للمواطنين العاديين الدور الرئيسي فيه ، وكذلك في مناصب القضاء والادارة . ومن هنا كان لبركليز أن يفخر بانه جعل من اثينا مدرسة لليونان (١) .

ومع ذلك يبدو أن روح التمدين والحضارة قد طغت ، في أثينا ، على الروح العسكرية التي كانت قد بلغت قمتها في الحرب ضد الفرس خلال القرن السابق . وفي الوقت ذاته كانت مدينة اسبرطة تدعم نظمها العسكرية وتركز جهودها في الميدان الحربي ، فكان طبيعيا أن يكتب لها النصر على اثينا في تلك الحرب الطويلة (الحرب البلوبنيزية) التي قامت بينهما في اواخر القرن الخامس (من عام ٤٣١ الى ٤٠٤) . ولقد كان انهيار اثينا أمام قوة اسبرطة كارثة كبرى شهدها أفلاطون وهو في الثالثة والعشرين من عمره ، وعاناها قبل ذلك طوال أيام طفولته وشبابه . وكان لهذه الكارثة تأثير كبير ، في تشكيل عقلية أفلاطون ، وفي تحديد اتجاهاته التي تمثلت بوضوح في محاورة الجمهورية .

فقد أفقدته تلك الحرب الثقة في الديمقراطية . ولم يكن الانهيار العسكري للنظام الديمقراطي هو وحده السبب في تحامل أفلاطون عليه ، بل ان فترة الحرب ذاتها قد شهدت صراعا داخليا بين القوى الديمقراطية والقوى الأليجاركية ، أي بين الأغنياء والفقراء ، وانحازت اسرة أفلاطون — كما سنرى فيما بعد — الى صف الأليجاركية انحيازا واضحا ، وكان من أفرادها من تزعم انقلابات داخلية أطاحت بالنظام الديمقراطي واحلت محله « حكم الثلاثين » . غير أن تصرفات هؤلاء الثلاثين سرعان ما جعلت مساوىء النظام الديمقراطي السابق تتوارى الى جانب الطغيان الجديد . وعلى الرغم من ان أفلاطون ذاته قد اعرب عن خيبة أمله في الحكام الجدد ، فان ارتباطاته بهم كانت اقوى من أن تسمح له بالدفاع من جديد عن الديمقراطية ، او بمهاجمة الأليجاركية من حيث هي نظام في الحكم . وهكذا ظل هذان العنصران — كراهية الديمقراطية والميل الى الأرستقراطية

---

(1) M. Cary and T.J. Haarhoff : Life and Thought in the Greek and Roman World. London (University Paperbacks) 1961, p. 40.

او الاليجاركية – ملازمين لتفكيره على الدوام ، وكانا واضحين فى محاورة الجمهورية كل الوضوح .

على أن أهم نتائج هزيمة أثينا فى الحرب البلوبنيزية ، بالنسبة الى افلاطون ، كانت اعجابه بالنظام السائد فى الدولة المنتصرة ، وهى اسبرطة . ولابد لنا من أن نتحدث بشيء من التفصيل عن هذا النظام ، اذ ان كثيرا من عناصره قد تكررت بحذافيرها فى المدينة المثلى كما رسم افلاطون ملامحها فى هذه المحاورة .

كانت اسبرطة متخلفة عن اثينا فى ميدان الحياة الثقافية الى حد كبير ، ولكنها كانت متفوقة عليها عسكريا . واغلب الظن ان احتفاظها بعناصر بدائية كثيرة هو الذى أملى عليها فرض نظام عسكرى علـــى المواطنين ، يكفل جعلهم محاربين أشداء يدافعون عن مجتمعهم ضد أى عدوان خارجي . وترتب على ذلك انه ، على الرغم من التخلف الثقافى الكبير الذى كانت اسبرطة تعانى منه ، فقد كان يسودها نظام تربوى دقيق وصارم ، تشرف عليه الدولة ، التى كانت وظيفتها الرئيسية فى الواقع هى تنظيم شئون الحرب وتربية المحاربين . ويصف « باركر » هذا النظام فيقول : « كان الطفل يؤخذ من والديه فى سن السابعة ، ويعهد بتعليمه الى موظف فى الدولة . ولم يكن للأسرة فى اسبرطة راى فى تعليم افرادها ، بل كانت الدولة هى كل شيء . وكان الشباب يوضعون فى « بيوت » ، تحت اشراف « رائد » ، ويدربون .. تدريبا رياضيا عنيفا ، يعدهم للحرب .. وكانت النســـاء ، شأنهن شأن الرجال ، يخضعن – ولكن بدرجة أقل – لمقتضيات النظام الصارم : فكانت حياة الأسرة خاضعة لمطالبه ، ولم يكن للبيت العائلى مكان فى أسرة يحال فيها بين الزوج والزوجة وبين اية حياة زوجية مشتركة ، ويترك الأبناء آباءهم بمجرد انقضاء فترة الطفولة المبكرة . كذلك فان نظام الملكية فى اسبرطة ، شأنه شأن الأسرة ، كل يلائم حاجات النظام العســكرى . فقد كان المواطنون طائفة ارستقراطية ، تعيش على اقطاعيات زراعية يشتغل فيها سكان خاضعون لهم ، على حين كان المواطنون متحررين من الأعباء الاقتصادية ، ومن هنا كان فى استطاعتهم أن يعطوا كل وقتهم للتدريب الذي تفرضه الدولة » (١) .

ولا حاجة بنا الى اجراء مقارنة بين هذه العناصر التى تميزت بها الحياة فى اسبرطة ، وبين العناصر المناظرة لها فى الدولة المثلى عنـــد

---

(1) E. Barker : op. cit. p. 213-214.

أفلاطون ، كما ترسم محاورة « الجمهورية » ملامحها العامة ، اذ أن التشابه بين الطرفين أوضح من ان يحتاج الى اشارة خاصة . فالأقلية الحاكمة عند افلاطون لا تتمتع بدورها بملكية خاصة ، والنشاط التجارى والصناعى والحرفى عنده يترك لطبقة المحكومين ، على حين تكتفى طبقة الحكام بمزاولة النشاط العسكرى من جهة ، والنشاط الفلسفى من جهة أخرى (وهذا النشاط الأخير لم يكن له بالطبع وجود واضح فى اسبرطة ، ولكنه كان ضروريا عند أفلاطون ، الذى كان أثينيا قبل كل شىء !) ونظام تربية الأطفال والشباب ، والحياة المشتركة للبالغين ، والمساواة بين الجنسين ، كل هذه أمور تبدو غريبة غير مألوفة فى محاورة « الجمهورية » ، ولكنها كانت ترجع الى قواعد ونظم ملرسها الاسبرطيون منذ عهد بعيد .

ولقد اعتقد افلاطون ان نظام التربية هذا ، الذى كان متبعا فى اسبرطة ، قد فرضته الدولة أو أحد الحكام بتشريع معين — وهو تشريع معروف باسم تشريع « لوكورجوس Lycurgus » ، ومن هنا أراد فى مدينته الفاضلة ان يضع قانونا أو تشريعا مماثلا ، وأن يفرض نظم التربية التى دعا اليها بقانون . ولكن « ييجر » يؤكد أن هذا التشريع لم يفرض فى اسبرطة دفعة واحدة على الاطلاق ، وانما كان تطورا بطيئا للتراث الاسبرطى ، نشأ من الظروف الخاصة التى مرت بها هذه المدينة طوال تاريخها . فلم يفرض أحد على الاسبرطيين نظام الحياة المشتركة فى المعسكرات ، والأكل على موائد مشتركة ، والتعليم المشترك بين الجنسين ، والانقسام الحاد بين السادة الأحرار وبين أرباب الصناعة والزراع (١) . ولم يطبق اى مبدأ من هذه المبادىء ، فى اسبرطة ، بوصفه تحقيقا لمثل فلسفى أعلى ، فاذا كان افلاطون قد دعا فى « الجمهورية » الى وضع مثل هذا النظام فى التربية نتيجة لتشريع تفرضه الدولة ، أو تطبيقا لمبادىء فلسفية نظرية معينة ، واذا كان قد قال برأيه هذا قياسا على ما كان حادثا فى اسبرطة ، فلا شك فى انه كان فى ذلك واهما : اذ ان نظام الحياة والتربية السائد فى اسبرطة كان نظاما تلقائيا أملته ظروف معينة مر بها المجتمع نفسه تدريجيا ، ولم يضعه لهذا المجتمع حاكم او فيلسوف . واغلب الظن أن اى نظام ينطوى على تغيير أساسى فى حياة الناس ، ويفرض بتشريع مفاجىء أو بنظرية فلسفية شاملة ، لابد أن يكون مصيره الاخفاق .

---

(1) Werner Jaeger : Paideia : The Ideals of Greek Culture (Trans by Gilbert Highet). New York., Oxford U.P. 1945. Vol. I, p. 83.

٢ ـ العامل العائلي :

لست اشك في أن القارىء ، بعد ان تبين له عمق التشابه بين الدولة المثلى كما دعا اليها افلاطون ، وبين النظم التى كانت مطبقة بالفعل فى اسبرطة ، قد تملكه العجب ، واخذ يتساءل : كيف يجوز لفيلسوف من مستوى افلاطون ان يتأثر بدولة أجنبية الى هذا الحد ، على أساس تفوقها العسكرى وحده ؟ وكيف يتحمس لها الى هذا الحد ، مع أنها قد هزمت بلده واذلت مواطنيه ؟ مثل هذا السؤال ، فى رايى ، له ما يبرره تماما . فلا يكفى ابدا أن تكون اسبرطة قد هزمت أثينا لكى يجعل افلاطون من نفسه داعية لنظمها فى بلده ، بل ان الأمر كان ينبغى أن يكون على عكس ذلك ، لسببين : أولهما أن معيار السمو الحقيقى فى نظره ، بوصفه فيلسوفا ، هو علو المكانة ، لا فى الميدان الحربى ، بل فى ميدان الفكر والثقافة ، وهو أمر كانت أثينا تتفوق فيه تفوقا لا نظير له . وثانيهما أن الاعجاب بالدولة الغازية ينطوى ضمنا على نوع من الخيانة للوطن ، تتمثل فى الدعوة الى تطبيق مبادىء الغزاة عليه . فكيف اذن تعلق افلاطون بالمثل العليا الاسبرطية على الرغم من كل هذه الظروف ؟ لا شك فى أن هناك عاملا آخر كان له دور هام فى هذا الصدد . وهذا العامل هو ارتباطات افلاطون العائلية .

ينتسب افلاطون ، من ناحية أبيه (اريستون) الى كودروس Codrus ، آخر ملوك أثينا . كذلك تنتمى أمه (بركتيونى Perictione) الى أسرة عريقة تغنى بأمجادها المشرع اليونانى العظيم سولون ، الذى كان بدوره منتميا اليها . ولقد كان افلاطون بدوره حريصا على تمجيد أسرته ، اذ أن المتحدثين الرئيسيين مع سقراط ، فى محاورة الجمهورية ، اعنى جلوكون واديمانتوس ، هما أخواه . كذلك ألف محاورتين اطلق على احداهما اسم خاله « خارميدس Charmides » وعلى الأخرى اسم « كريتياس Critias » ، وهو عم امه . ولقد كانت أسرة افلاطون ، والطبقة الاجتماعية التى ينتمى اليها ، لا تخفى سخطها على الدستور الديمقراطى الذى كان سائدا فى أثينا خلال الفترة التى نشأ فيها افلاطون . وكان بعض اقاربه ، ولا سيما خارميدس وكريتياس ، من بين المتحدثين باسم الحزب الأرستقراطى (١) (او الاليجاركى) . وادى انتصار اسبرطة واذلالها لأثينا الى امتلاء هذا الحزب الأرستقراطى منصة الحكم (وكان

(١) E. Zeller : Plato and the Older Academy (Eng. Trans) N.Y. (Russell and Russell) 1962, p. 7

ذلك فى نظر الكثيرين عملا من أعمال الخيانة) فأساء أفراده استغلال سلطتهم الى ابعد حد ، وتكونت منهم حكومة « الثلاثين » ، التى كان يرأسها كريتياس نفسه ، والتى ارتكبت من الفظائع ما جعل خصوم الديمقراطية انفسهم يترحمون على عهدها . وهكذا أصبح كريتياس من الشخصيات المكروهة بحق فى التاريخ اليونانى . وقد انتهت حياته ، وكذلك حياة خارميدس ، بنفس العنف الذى اتخذا منه منهجا لسياستهما ، اذ قتلا عند نهاية الحرب الأهلية (فى عام ٤٠٣) .

ولقد اعترف أفلاطون ذاته — رغم اعجابه بأقربائه هؤلاء — بأن سياستهم كانت مخيبة للآمال ، وبأنه رفض الاشتراك معهم فى ادارة شئون الدولة عندما طلبوا اليه ذلك . ومع ذلك فلابد ان أفلاطون قد حزن على اصدقائه وأقربائه هؤلاء عند مقتلهم ، وازداد سخطا على الحكومة الديمقراطية التى حلت محلهم بعد أن انقلب نظام حكمهم على النحو الذى اشرنا اليه من قبل (١) .

واذن فقد كان لدى أفلاطون ارتباطات حقيقية بمجموعة من أكبر الطغاة الذين حكموا أثينا ونشروا فيها الرعب على اثر انتهاء الحرب البلوبنيزية . بل لقد كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بتلك الشخصية الغريبة التى كان لها دور كبير فى أحداث تلك الفترة — شخصية « القبيادس Alcibiade » (الذى سميت باسمه محاورة أخرى) ، وكان من الشخصيات الهامة فى محاورة « المادبة ») . فقد كان القبيادس مزيجا فريدا من الذكاء والدهاء والانتهازية ، استطاع أن يصل الى قمة الحكم فى بلاده ، ويرأس جيوشها ، ويتفاوض سرا فى الوقت ذاته مع أعدائها ، حتى عدت خيانته من أهم أسباب الهزيمة .

كل هؤلاء اذن كانوا أصدقاء أفلاطون وخلصاءه فى فترة شبابه ، وقد مجدهم فى بعض المحاورات الأولى التى تختفى فيها فظائعهم وراء قناع من الرقة والهدوء والذكاء فأفلح أفلاطون — ببراعته الفنية — فى اخفاء وجوههم الحقيقية وراءه . ومن الجائز جدا ان الرابطة التى كانت تجمع بينهم هى تتلمذهم جميعا على سقراط . ولسنا نود أن نتحدث طويلا عن سقراط ، وما انتهى اليه أمره نتيجة لاتصاله بهؤلاء الشبان ، ولكن من الجائز جدا أن الديمقراطية ، التى عادت الى الحكم بعد القضاء على الطغاة ، وعلى كريتياس وخلوميدس بوجه خاص ، لم تغتفر لسقراط انه كان استاذا ومعلما وموجها لهذه المجموعة من الطغاة والخونة . وعندما اتهمته

---

(1) T. Gomperz : The Greek Thinkers ... Vol. II, p. 252.

الديمقراطية التى عادت الى الحكم بعد القضاء على الانقلاب الأليجاركى ، بتهمة افساد عقول الشباب ، وتولى « انيتوس Anytus » نفسه (الذى عاد من منفاه الى الحكم بعد هزيمة « الثلاثين ») توجيه هذا الاتهام الى سقراط ، كان واضحا ان المقصود « بالشباب » فى هذه الحالة ليس اى شباب على الاطلاق ، وانما أولئك الذين عانت منهم أثينا الأمرين ، والذين كان لديهم من الثروة والفراغ ما يتيح لهم قضاء أكبر وقت فى صحبة فيلسوف أثينا الكبير . صحيح ان هؤلاء لم يكونوا وحدهم تلاميذ سقراط ، ولكن لابد أنهم ، بحكم ظروفهم الخاصة ، كانوا أقدر الجميع على الاستمتاع بصحبة الفيلسوف والاشتراك فى محاوراته التى لا تنتهى - أما أنصار الديمقراطية ، وهم فى الغالب من الفقراء ، فمن اين يأتون بالفراغ الذى يتيح لهم ممارسة الفلسفة ؟

هذا ، على الأرجح ، هو السبب الحقيقى فى ادانة الديمقراطية الأثينية لسقراط - وهو بطبيعة الحال سبب يختلف تماما من تلك الصورة التى قدمها الينا افلاطون فى محاورات ، والتى يتجلى فيها سقراط شهيدا للحكمة المتزنة الهادئة ، يقف فى ثبات ازاء غوغائية الديمقراطيين الهوجاء . ذلك لأن موت سقراط يبدو ، فى رواية افلاطون ، عملا أخرق لم يكن له داع ، على حين أنه تبعا لهذا التفسير يغدو أمرا له مقدماته وأسبابه الضرورية . ومن الجائز جدا أن سقراط لم يكن هو المسئول عن تصرفات كريتياس وخارميدس والقبيادس ، ولكن الارتباط بينه وبينهم قد جنى عليه . وعلى اية حال فقد اخذ بعض مؤرخى الفلسفة - ممن لا يقبلون تفسير موت سقراط بانه تصرف اخرق لنظام ديمقراطى لا يقدر الحكمة او الفلسفة ، بتفسير قريب من هذا ، ورأوا أن هذه هى الوسيلة الوحيدة لكى تكون واقعة الحكم باعدام سقراط فى ظل الديمقراطية الأثينية أمرا يقبله العقل (١) .

وعلى اية حال فقد كان موت سقراط على يد الديمقراطية الأثينية ، بالاضافة الى مقتل اقربين له وعدد من أصدقائه المقربين اليه ، من أهم العوامل التى أدت الى توسيع الهوة بين تفكيره وبين القيم الديمقراطية الأثينية ، وتقوية الجذور الأليجاركية التى كانت متأصلة فيه من قبل بحكم

---

(١) انظر مثلا A. Boyce Gibson: "Should Philosophers be Kings?" Melbourne University Press, 1939, p. 24-28.

وانظر أيضاً كتاب: A.D. Winspear and T. Silverberg: "Who was Socrates?" N.Y. (Russell and Russell) 1960.

وقد خصص المؤلفان هذا الكتاب بأكمله للدفاع عن وجهة النظر هذه .

انتمائه الى اسرة ارستقراطية . فهل يكون من المستغرب بعد هذا ان يقترب مثله الاعلى فى التربية والسياسة الى هذا الحد من النظم السائدة فى اسبرطة ؟

٤ ـ تجارب افلاطون الشخصية :

عاش افلاطون ، منذ ولادته (فى عام ٧/٤٢٢) حتى وفاته فى سن الثمانين أو الحادية والثمانين (عام ٧/٣٤٨) حياة نشطة حافلة بالأحداث ، ومليئة بالانتاج ايضا . وليس يعنينا من تفاصيل حياته ـ التى كان لابد من التحدث عن كثير منها فى سياق الكلام عن العوامل الثلاثة السابقة ـ الا ما كان له تأثير مباشر فى افكاره ، وبخاصة تلك التى تضمنتها محاورة الجمهورية .

فقد شعر افلاطون ـ كما قلنا من قبل ـ بكراهية شـــديدة للنظام الديمقراطى الاثينى ، وكان من جهة أخرى مؤيدا للحكم الاليجاركى فى البداية ، وان كان قد احس بخيبة الأمل لما لحق هذا الحكم من اخفاق ذريع . وكان موت استاذه سقراط ضربة شديدة لآماله ، ظهر تأثيرها واضحا فى لهجة المرارة التى تحدث بها عن تلك الفترة فى رسالتها السابعة (التى يكاد الباحثون فى الوقت الحالى يجمعون على صحة نسبتها الى افلاطون) . ومن الجائز أن آخر الروابط التى كانت تجمعه باثينا قد حلت بعد اعدام سقراط ، كما أن من الجائز انه اضطر الى الهرب من اثينا حتى لا تلاحقه الحكومة الديمقراطية ولدينه بوصفه عضـــوا فى الجماعة الاليجاركية المعادية لها . وعلى اية حال فقد بدأت مرحلة جديدة من حياة افلاطون فى عام ٣٩٩ ، عندما قام باسفار دامت اثنى عشر عاما ، فزار « ميغارا » ، حيث اقام مع بعض التلاميذ الآخرين لسقراط فترة من الزمن ، كما زار مصر وأخذ عن كهنتها العلوم الرياضية والفلكية ، ثم ارتحل الى قورينا Cyrene ، حيث عرف الرياضى « ثيودورس » ودرس عليه الفلك والموسيقى ، وانتهى به المطاف ، فى هذه الفترة ، الى جنوب ايطاليا ، حيث كانت توجد طائفة فيثاغورية قديمة تعيش فى مدينة « تارنتوم Tarentum » ، التى اتخذت منها الفيثاغورية مركزا لنشاطها بعد المذبحة التى اغتيل فيها زعماؤها فى المقر الأصلى للطائفة (وهو مدينة « كروتون ») .

ولقد كان الحاكم فى « تارنتوم » هو الرياضى الفيثاغورى المشهور « ارخوطاس Archytas » ، الذى كان فى واقع الأمر حاكما ومعلما وقائدا عسكريا فى الوقت ذاته . ولا جـــدال فى ان افلاطون قد وجـــد فى « ارخوطاس » أنموذجا تحققت فيه فكرة اثيرة لديه ، وهى الجمع بين القوة

العلم والسلطة السياسية . ومن جهة اخرى فقد رحب أرخوطاس بافلاطون وقدم له كل ما يطلبه من مساعدات .

ولقد كان منافس أرخوطاس فى صقلية هو « ديونيزوس » ، الذى كان محاربا محترفا يستعين بالجيوش المرتزقة ، ويهدد جنوب ايطاليا والبلاد المتحالفة معها . وفى الوقت الذى نزل فيه افلاطون ضيفا على ارخوطاس ، حوالى عام ٣٨٧ ق . م . ، كانت هناك محاولات لايجاد صلح أو تحالف بين ديونيزوس وارخوطاس ، فاوفد الأول رسولا له الى « تارنتوم » ، هو « ديون » ، أحد أقربائه الشبان . وعندما تعرف افلاطون الى هذا الأمير الشاب فى بلاط أرخوطاس ، توسم فيه استعدادا لتقبل الآراء الفلسفية ، وللجمع بين العلم والسياسة فى آن واحد . وهكذا فان « ديون » عندما دعا افلاطون الى سراقوزة ، ليطبق تعاليمه فى السياسة والتربية هناك ، لم يتردد افلاطون فى انتهاز هذه الفرصة التى كان يحلم بها منذ وقت طويل ــ فرصة تربية أمير فيلسوف . والواقع ان ظروفه السابقة لم تترك له مجالا للتردد : فقد كان الطريق مسدودا أمامه فى أثينا ، مع أنه ــ كما قال فى الرسالة السابعة ــ لم ينقطع عن التفكير فى الطريقة التى يمكن بها اصلاح أوضاع الحكم وتنظيم أمور الدولة ، وكان طوال الوقت يتحين الفرصة المناسبة للعمل . ويبدو أن قرابته الوثيقة لعدد كبير من الشخصيات السياسية قد خلق لديه منذ البداية شعورا بانه ليس مفكرا نظريا فحسب ، بل انه صاحب رسالة وداعية الى مبادىء معينة ينبغى عليه أن يكرس حياته للعمل على تطبيقها .

وليس من الممكن أن نجزم ان كان افلاطون ، عند رحيله الى صقلية ، كان ينوى تطبيق مشروعاته فى التربية الفلسفية والحكم على ديون ، أم على الحاكم الفعلى ، وهو ديونيزوس . فبعض الكتاب يرون أنه كان يهدف الى التأثير فى ديونيزوس نفسه ، اى أن يفرض آراءه عن طريق الحاكم المطلق ، اذا استطاع اقناعه بفلسفته الخاصة (١) . غير أن الرأى الأرجح هو أن افلاطون كان يستهدف ديون ، وهو شقيق زوجة ديونيزوس . فاذا صح هذا فان معناه ان افلاطون كان فى قرارة نفسه يعطف على أية محاولة كان يبذلها ديون لازاحة ديونيزوس عن السلطة .

ولقد كان ديونيزوس فى بداية حياته شخصية مغمورة ، ولكنه استطاع الوصول الى الحكم بمساعدة بعض الشخصيات القوية ، واحاط نفسه

---

(١) أنظر مثلا F.M. Cornford : The Republic of Plato (Eng. Trans.) Introduction, p. XXIII (Oxford U.P 1961).

بجيش قوى يحميه . وقد تمكن من توسيع ملكه ، فأسس مستعمرات عديدة على شاطيء بحر أيونيه ، ووصلت ممتلكاته الى كورسيكا ، وتحالف مع الغاليين . غير أنه كان يفتقر الى الثقافة ولا يقيم لها وزنا . وكان ديون يأمل أن تساعده تعاليم أفلاطون على أن يظل هو المستشار الأول لديونيزوس ، ويوجهه فى الاتجاه الذى يشاء . ومع ذلك فان ديونيزوس لم يتأثر بهذه التعاليم ، فكان من الطبيعى أن يطلق عليه أفلاطون اسم « الطاغية » . بل ان من المتفق عليه بين الشراح ان وصف الطاغية فى الكتاب التاسع من « الجمهورية » قد استلهم من شخصية ديونيزوس . وعلى اية حال فان الحكم على هذه الشخصية يختلف تبعا لموقف المرء العام من افكار أفلاطون ، اذ أن من الكتاب من يرون أن ديونيزوس هذا كان حاكما عظيما ، وان صفة « الطغيان » كانت صفة يطلقها أفلاطون على كل حاكم ذى اتجاه شعبى ، أو كل سياسى لا يعترف بالأوضاع الثابتة المستقرة ، ويسعى الى تغيير النظم القائمة (١) .

وعلى اية حال فان رحلة أفلاطون هذه قد باءت بالاخفاق ، ولم يستطع ديونيزوس أن يتقبل تعاليم أفلاطون ، ويقال انه قد حدثت بينهما مشادة كلامية اتهمه أفلاطون خلالها بالاستبداد (٢) ، فطرده هذا من صقلية ، بعد أن كان قد أوشك على قتله .

ومضى عشرون عاما قبل أن يفكر أفلاطون فى القيام برحلة أخرى الى صقلية . فى هذه الأثناء كان أفلاطون قد ألف محاورة الجمهورية ، وانشأ الأكاديمية . وعندما مات ديونيزوس ، وتولى بعده ابنه ديونيزوس الثانى العرش ، وكان عندئذ شابا فى السادسة والعشرين ، يفتقر الى الثقافة ، وجد ديون أن الفرصة سانحة للتأثير فى الملك الشاب وتلقينه تعاليم أفلاطون ، وسرعان ما عاد أفلاطون الى صقلية ليحقق هذا الهدف ، ومع ذلك فان العلاقات لم تلبث أن ساءت بين أفلاطون وديون من جهة ، وبين ديونيزوس الثانى من جهة أخرى ، اذ اتهمهما هذا الأخير بالتآمر عليه والسعى الى خلعه من العرش ، وانتهى به الأمر الى نفى ديون الى ايطاليا ، وترحيل أفلاطون من بعده ، على الرغم من أن خروج أفلاطون من صقلية فى هذه المرة لم يكن مقترنا بالعنف ، بل كان مصحوبا بوعود (كاذبة) باعادة ديون مرة أخرى الى البلاد .

---

(١) انظر مثلا الجمهورية ، ٥٨٧ .

(2) G.R. Levy : Plato in Sicily. London (Faber and Faber) 1956, p. 44.

وعلى أية حال فقد اخذ ديون ، فى منفاه ، يعمل على جمع العناصر المعادية لديونيزوس ، وطاف بالمدن اليونانية يجند أكبر عدد ممكن من الرجال لحملة كان يزمع شنها على ديونيزوس فى صقلية . وكان أكبر اعوان ديون فى ذلك هم تلاميذ افلاطون فى الاكاديمية . وقام أفلاطون برحلته الثالثة والأخيرة الى صقلية لكى يمهد الطريق لصديقه ديون ، ويساعده على تحقيق أهدافه ، ويحمل ديونيزوس الثانى على استدعائه من منفاه . ولكن ديونيزوس لم يستمع اليه ، ورفض استدعاء ديون ، وشعر افلاطون بحرج موقفه ، فغادر صقلية للمرة الأخيرة دون أن ينجح فى تحقيق شىء من اهدافه .

ولكن ، اذا كان هذا هو آخر عهد افلاطون بصقلية ، فان للقصة بقية تستحق أن تذكر ، لأن لها علاقة مباشرة بتعاليم أفلاطون . فقد نفذ ديون خطته ، وتمكن من أن يهزم ديونيزوس بمساعدة اعوانه من خريجى اكاديمية أفلاطون ، وسرعان ما تحول هو ذاته الى طاغية ، فقتل عددا من اخلص اعوانه ، ولم يمض وقت طويل حتى تآمر عليه تلميذ آخر من تلاميذ أفلاطون ، هو كاليبوس Callippus ، واقتله بعد أن كان موضع ثقته الكاملة . (وقد قتل كاليبوس بدوره على يد سياسى كان من قبل فيلسوفا فيثاغوريا) . وتعود أهمية هذه الحوادث الى الضوء الذى تلقيه على طبيعة التعاليم التى كانت تلقن فى الأكاديمية : فمما لا شك فيه أن هذه التعاليم لم تكن فلسفية خالصة ، بل كان للسياسة دور كبير فيها ؛ وهى على أية حال لم تكن مثالية بالقدر الذى يوحى به اسم أفلاطون والاكاديمية ، بدليل مجموعة حوادث الغدر والتآمر والقتل التى تحدثنا عنها من قبل ، والتى لا تعدو أن تكون جزءا من سجل سياسى غير مشرف لكثير من تلاميذ افلاطون واعضاء أكاديميته .

وهكذا فان حياة أفلاطون العملية ، التى بدأت بصحبة عدد من طغاة النظام الأليجاركى فى أثينا ، كان بعضهم من أقاربه ، قد أسدل عليها الستار بمجموعة من الانقلابات والمؤامرات التى قام بها عدد من تلاميذه المتشربين بتعاليمه ، كانوا بدورهم طغاة مستبدين . وبعبارة اخرى فان تعاليم سقراط وأفلاطون ، عندما وضعت موضع التطبيق ، أنتجت حكاما لا يقلون طغيانا عن أولئك الذين ظهرت هذه التعاليم أصلا لمحاربتهم . واذا كانت النماذج السابقة تمثل القادة أو الحكام الذين تشبعوا بآراء أفلاطون ، الا يكون من حقنا أن نشك فى القيمة العملية للشروط التى وضعها أفلاطون لاختيار قادة الدولة وحكامها ؟ أليس هذا دليلا قاطعا على أن الواقع العملى قد أثبت خطأ كثير من أفكار أفلاطون النظرية فى

نظم حكم الدولة ؟ اننا لا نريد أن نستبق الكلام عن نظريات أفلاطون السياسية ، ولكن من المؤكد أن هذه الأحـــداث العنيفة التى ارتبطت بالشخصيات القريبة الى قلب افلاطون وعقله ، والتى أتيحت لها فرصة الحكم ، تدل على اخفاق عملى تام لهذه النظريات ، وتشكك المرء فى قيمة « حكم الفلاسفة » ، وهو الهدف الأكبر لفلسفة افلاطون السياسية .

الموقع الزمنى لمحاورة الجمهورية :

كان لابد ، من اجل ايضاح معالم اللحظة التاريخية لجمهـــورية افلاطون ، من الحديث بشيء من التفصيل عن العوامل الأربعة السابقة ، التى تكون اطارا لا تفهم هذه المحاورة الا من خلاله ، وتقدم تفسيرا لعناصر كثيرة فى محاورة الجمهورية ، تبدو غريبة أو شاذة اذا لم توضع داخل هذا الاطار . على ان الحديث عن اللحظة التاريخية للمحاورة لا يكتمل الا بتحديد الموقع الزمنى لمحاورة الجمهورية ذاتها ، من حيث التاريخ المحتمل لتاليفها ، وترتيبها بين سائر المحاورات .

يفترض بعض الشراح وجود أكثر من طبعة واحدة لمحاورة الجمهورية : الاولى حوالى عام ٣٩٠ ق . م . ، والثانية ـ وهى أكثر اســـتفاضة وتوسعا ـ حوالى عام ٣٧٠ . ولا شك فى أن هناك عوامل كثيرة دعت الى القول بهذا الفرض ، منها تشعب موضوعات المحاورة واختلاف طريقة معالجتها ، والانتقال الذى يبدو مفاجئا من موضوع الى آخر ، مما يشجع على الاعتقاد بأن بعض الأجزاء قد كتب فى تاريخ متقدم ، وبعضها الآخر فى تاريخ لاحق . والأمر المرجح هو أن محاورة كبيرة كهذه لا يمكن أن تكون قد كتبت فى وقت قصير ، أو دفعة واحدة ، غير أن القول بوجود طبعة متقدمة وطبعة متأخرة لا يستند الى ادلة قوية ، وكل ما يمكن التسليم به هو أن كتابة المحاورة ربما كانت قد استغرقت عدة سنوات ، ومن الجائز جدا انها عاصرت محاورات أخرى كان أفلاطون يكتبها فى نفس الآن . ولما كان التحديد الدقيق للسنوات التى استغرقتها كتابة المحاورة يكاد يكون مستحيلا ، فان كل ما يمكن عمله هو تحديد تاريخ متوسط لكتابة المحاورة ، يستند على أقوى القرائن الموجودة .

يرى « تيلور Taylor » أن محاورة الجمهورية قد الفت قبل انشاء الاكاديمية فى عام ٧/٣٨٨ . وحجة تيلور فى ذلك ان افلاطون ذكر فى الرسالة السابعة ، عندما وصف حالته الذهنية وقت قيامه باول رحلة الى صقلية ، أن الانسانية لن تتخلص من آلامها مالم يمسك الفلاسفة بزمام السياسة ، او يتحول الحكام السياسيون الى فلاسفة . ويرى تيلور ان هذا القول

اشارة الى عبارة أفلاطون المشهورة فى محاورة الجمهورية (٤٧٣) ، التى يردد فيها نفس هذه الكلمات تقريبا . ولما كان أفلاطون قد ولد حوالى عام ٤٢٨ ، وقد ذكر أنه كان فى الأربعين من عمره عند اقيامه برحلته الأولى هذه ، فان نتيجة ذلك هى ان « الجمهورية » قد كتبت قبل عام ٣٨٨ .

على أن من الواضح أن مجرد كلام أفلاطون عن فكرة تولى الفلاسفة للحكم ، وتأكيده ان هذه الفكرة كانت فى ذهنه عند رحيله الى صقلية لأول مرة ، ليس دليلا على أنه كان قد سجل هذا الكلام فى محاورة بالفعل . فمن الجائز جدا ان الفكرة كانت مختمرة فى ذهنه منذ عهد بعيد ، وانه أوردها فى المحاورة فى وقت متاخر . ويضيف « روس Ross » قرائن اخرى تكذب هذا الرأى : منها ان محاورة « المادبة » ، التى يعترف الجميع بانها قد سبقت الجمهورية ، تنطوى على اشارة الى حادث لم يقع الا فى عام ٣٨٥ أو ٣٨٤ ، أى بعد التاريخ الذى حدده « تيلور » . كذلك فان هناك قرائن قوية على أن وصف أفلاطون للطاغية فى الكتاب التاسع من الجمهورية ، يعكس التجارب التى مر بها أفلاطون فى بلاط ديونيزوس (١) ، ومعنى ذلك أن المحاورة قد ألفت فيما بين رحلته الأولى ورحلته الثانية . والتاريخ المرجح لها هو ما بين عام ٣٨٠ وعام ٣٧٠ ، أى أن من المحتمل أن تكون قد كتبت فى أية سنة ، أو مجموعة من السنوات ، بين هذين التاريخين .

أما موقعها بالنسبة الى المحاورات الافلاطونية الأخرى ، فان من المعترف به انه موقع وسط . فهى بالطبع تالية للمحاورات السقراطية الأولى ، وكذلك لمجموعة المحاورات التى تتناول موضوعات اخلاقية ، والتى كانت تمثل الطابع الغالب على كتابات أفلاطون فى النصف الأول من عهد تاليفه ، كما انها سابقة على مجموعة المحاورات المتاخرة التى كان يغلب عليها الطابع الميتافيزيقى . ومعنى ذلك أن المحاورة ذات موقع مركزى بالنسبة الى انتاج أفلاطون كله ، وكذلك بالنسبة الى حياته ذاتها ، لأنه الفها فى فترة نضجه ، وفى عهد بلغت فيه قدراته العقلية أوجها . وبالفعل نجد فى المحاورة جميع العناصر التى تضمنتها بقية المحاورات : ففيها ابحاث اخلاقية مطولة تلخص المناقشات الأخلاقية التى تضمنتها محاورات مثل « أوطيفرون » و « لاخيس » و « خارميدس » . وفيها من فيدون وفيدروس أساطير خلود النفس ، وفيها من « المادبة » فكرة حب الفلسفة

---

(1) W.D. Ross : Plato's Theory of Ideas. Oxford 1961, p 5-6.

أو الحكمة . وهى تنطوى على تحليلات لفكرة اللذة ، ولفكرة الخير ، ستظهر فيما بعد فى محاورة « فيلابوس » ، وعلى ايضاح للعلاقة بين العلم والفلسفة بوصفها اتحادا يجمع بين الواحد والكثير ، على النحو الذى سيعرضه بالتفصيل فى محاورة «السفسطائى» . وتنطوى الأسطورة التى تختم بها المحاورة على استباق للكونيات التى تتضمنها محاورة « طيماوس » ، كما ان فكرة التنظيم الاجتماعى والتربوى والسياسى للدولة تتكرر بطبيعة الحال فى محاورة « القوانين » (١) . وبالاختصار ، فان المحاورة تلخص أفكار افلاطون السابقة ، وتشير مقدما الى آرائه اللاحقة ، فضلا عما تتضمنه من عناصر لا نجد لها نظيرا فى أية محاورة أخرى ، كل ذلك فى مركب فريد جمع بين البحث فى الأخلاق والميتافيزيقا والسياسة والتربية فى وحدة شاملة .

(1) B. Bosanquet: A Companion to Plato's Republic. London, 1906, p 3-8.

المنهج الأفلاطوني في المحاورة

الرأي السائد عن منهج افلاطون :

من المسلم به بين دارسي افلاطون ان هناك علاقة وثيقة بين طريقة الحوار ، من حيث هي اسلوب لعرض الأفكار الفلسفية ، وبين المنهج الديالكتيكي ، الذي كان هو المنهج المفضل لديه . ولست اود في هذا الفصل الخاص بالمنهج أن انكر هذا الرأي الشائع ، ولكني أعتقد اننا لا نستطيع أن نقبله الا بتحفظات هامة ، وفي حدود معينة ينبغي أن نتبينها بوضوح . وسابدأ أولا بعرض مفصل لوجهة النظر الشائعة ، حتى يتسنى لنا بعد ذلك اختبارها من أجل تحديد مصلحة مدى صحتها .

يشير الباحث الافلاطوني المشهور « نتلشب Nettleship » في كتابه « محاضرات في جمهورية أفلاطون » الى عبارة وردت في كتاب Memorabilia قال فيها مؤلفه « زينوفان » أن كلمة dialegesthai (وهي الفعل الذي اشتق منه لفظ الديالكتيك) ، تعني تقابل الناس سويا من أجل المناقشة ، بحيث « يفصلون الأشياء التي يناقشونها تبعا لنوعها » . ويرى « نتلشب » أن هذا هو أصل الديالكتيك الأفلاطوني . « فمن الواجب أن نتذكر ، فيما يتعلق بالمنطق اليوناني وطريقة الاستدلال اليونانية ، أن الفلسفة في اليونان كانت تدين بوجودها ، الى حد بعيد ، للمناقشة الشفوية . فقد كان اليونانيون أمة متكلمة بقدر غير عادي ، ومن هنا ازدهرت بينهم فنون البلاغة والخطابة والشعر ، وغيرها من فنون الكلمة ، والمنطق بمعناه الأصلي ، وبمعنى المجادلة الصرف . وقد قضى سقراط ذاته حياته متكلما ، وظل لهذه الحقيقة تأثيرها الدائم في الفلسفة

اليونانية . وعند أفلاطون نجد تلك العادة التي تحكمت في حياة سقراط ، وقد صيغت في منهج للبحث . فقد اخذ أفلاطون كلمة « الديالكتيك » .. واضفى عليها معنى لم ينفصل عنها تماما منذ ذلك الحين : .فاصبحت تعني في نظره ، قبل كل شيء ، المنهج المنطقي الصحيح في مقابل المناهج الزائفة أو غير اليقينية ؛ وأصبحت تعني بعد ذلك ، المعرفة المكتملة ، لا منهج المعرفة ، او ما نتوقع أن ينتج لو سرنا بالمنهج الصحيح الى النهاية في كل فروع المعرفة .

« ففي المعنى الأول من هذين تحولت الكلمة من معنى الحديث البحت الى معنى الحديث الذي يهدف الى بلوغ الحقيقة . وهذا الحديث قد يتم بالكلام بين شخصين ، أو يكون «حوارا يتم في صمت بين الروح وذاتها» (محاورة السفسطائي ٢٦٣ هـ) . فاذا تساءلنا عن السبب الذي أدى الى استخدام كلمة تدل على المحادثة بحيث تعني المنهج الصحيح لاكتساب المعرفة ، وجدنا أن هذه الحقيقة تشير الى اقتناع أفلاطون بأن السبيل الوحيد الى بلوغ الحقيقة هو السير خطوة خطوة ، بحيث نستوعب كل خطوة قبل الانتقال الى التالية ، وكذلك اقتناعه بأن منهج السؤال والجواب هو المنهج الطبيعي لتحقيق هذا الغرض . وفضلا عن ذلك فان تصوره للتساؤل والاجابة على أنه الوسيلة الطبيعية لاستخلاص الحقيقة من الذهن ووضعها فيه ، يرتبط ارتباطا وثيقا بفكرته القائلة ان التعليم لا يعني الاقتصار على وضع شيء في الذهن وكأنه في صندوق ، وانما هو تحول لعيني النفس الى النور ، أو عملية نستخلص فيها من النفس ما هو موجود فيها من قبل بمعنى ما — أعني عملية ينبغي أن تكون فيها النفس التي تتعلم ايجابية .. فلدى افلاطون شعور قوي بأن الوسيلة الوحيدة الصحيحة لتوصيل المعرفة هي وضع ذهنين في اتصال ، أحدهما بالآخر . ومن هنا تحدث في « فيدرس » عن مدى تضاؤل قيمة الحقيقة المكتوبة بالنسبة الى قيمة الحقيقة المنطوقة ، لأن الكتاب لا يمكنه أن يجيب عن الأسئلة التي تنشأ في ذهن القارىء . وهذا المبدأ ذاته ينطبق على تفكير الذهن الفردي . فاذا شئنا أن نتعلم فعلينا الا نقتصر على وضع الحقائق الواردة في كتاب في أذهاننا ، وانما يجب أن نسأل أنفسنا ونجيبها » (١) .

---

(1) Nettleship: Lectures on the "Republic" of Plato. London (Macmillan) 1958, p. 279.

وانظر أيضا للمؤلف نفسه :

The Theory of Education in Plato's "Republic". Oxford U. P. 1961. p. 115-116 ; 135-136.

ولنستمع الى رأى باحث أفلاطونى آخر ، هو « تيلور » ، الذى يتحدث فى هذا الموضوع ذاته فيقول ان اتباع أسلوب الحوار « كان هو الطريقة الطبيعية للتعبير عن حركة فلسفية يرجع أصلها الى المحادثات السقراطية الباحثة عن المعرفة .. وفضلا عن ذلك فان أفلاطون ، كما أنبأنا هو ذاته ، لم يكن يحمل تقديرا كبيرا للكتب المؤلفة من حيث هى وسيلة لاثارة الأفكار ، بالقياس الى المناقشة الفعلية المباشرة للمشكلات واختبار الصعوبات بين باحثين مستقلين عن الحقيقة . فصورة المحاورة قد زكت نفسها له بوصفها أقرب تعبير أدبى عن الاتصال الفعلى بين ذهن وذهن ؛ وهى قد أتاحت له أن يدرس الفكرة الواحدة من وجهتى نظر انصارها وخصومها على التوالى ، وأن يضمن بذلك الدقة فى بحثه عن الحقيقة . واخيرا ، فان المحاورة ، اكثر من أى شكل آخر من أشكال التاليف ، تترك المجال كاملا للمواهب الدرامية فى تصوير الشخصيات ، والتهكم اللاذع الذى يقف فيه أفلاطون فى مصاف كبار الادباء الكوميديين والتراجيديين » (١) .

والرأى الأخير الذى سنستشهد به فى هذا الموضوع ذاته هو رأى « باركر Barker » الذى يقول : « كان الغرض الذى أدى بأفلاطون الى ايثار هذه الصورة (أى الحوار) هو نفس الغرض الذى أدى بسقراط الى استخدامها . فسقراط لم يحاول ابدا أن يلقن معرفة ، وانما كان على العكس من ذلك ينكر دائما امتلاكها . وكانت رغبته تتجه الى ايقاظ الفكر .. وكان ينادى ما يوجد فى عقل الانسان ، ويثق فى ان هذا العقل سيلبى النداء .. وكذلك الحال مع أفلاطون : فقد أراد ان يقدم اليه الفكر وهو يعمل ، ويتجنب السرد المحض لنتاجه النهائى . ولقد كان أفلاطون محاضرا ومعلما مثلما كان كاتبا ، وعندما كان يسطر بقلمه على الورق ، كان من الطبيعى أن يسير فى كتابته بنفس الطريقة التى توحى بها مناقشاته مع تلاميذه فى الأكاديمية . ولقد أراد ، ككل معلم أصيل ، أن يجعل الناس يفكرون بفضل تعليمه ؛ ورأى ، بوصفه كاتبا ، أن أفضل طريقة لايقاظ الفكر فى أذهان قرائه هى أن يجعلهم يتابعون سير ذهن المؤلف . فالموضوع يناقش فى الذهن الفردى بطريقة مشابهة الى حد بعيد للطريقة التى يناقش بها بين حلقة من المتحدثين : اذ يعرض احد الآراء ، لكى يهدمه رأى آخر ، حتى يتم بلوغ حقيقة تظل صامدة الى النهاية .. فالمحاورة هى هذه

---

(1) A.E. Taylor : The Mind of Plato. Ann Arbor Paperbacks. (Michigan) 1960. p. 30-31.

العملية التى تدور فى الذهن الفردى وقد اكتسبت صورة عينية . وهى تعبر عن مراحل هذه العملية فى صورة أشخاص » (١) .

وهكذا نستطيع أن نستخلص ، من هذه النماذج الثلاثة لآراء باحثين افلاطونيين مشهورين فى العــــلاقة بين أســــلوب الحوار وبين المنهج الديالكتيكى ، الأسباب الرئيسية التى يفترض انها هى التى دعت أفلاطون الى استخدام هذا الأسلوب وذاك المنهج :

١ ــ فقد كان افلاطون يعتقد أن الحقيقة لا يتوصل اليها الا بعملية تدريجية تسير خطوة فخطوة ، على طريقة السؤال والجواب .

٢ ــ وكان يؤمن بان الذهن الذى يريد بلوغ الحقيقة يستطيع أن يستخلصها من ذاته ، بأن ينتقل من حالة السلبية الى حالة الايجابية ، اما من طريق الاتصال بذهن آخر يساعده على اظهار الحقيقة الكامنة فى داخله ، واما عن طريق اجراء حوار داخلى مع ذاته ، يقوم فيه الذهن الواحد بدور السائل والمجيب معا .

٣ ــ وكان افلاطون متأثرا بالمنهج السقراطى ، الذى يعمل على توليد الحقيقة من الذهن بعد تطهيره ــ من طريق الحوار ــ من آرائه الفاسدة .

٤ ــ واخيرا فقد كان هذا المنهج خير ما يتلاءم مع ذهن مفكر فنان مثل افلاطون ، يعبر من خلال الحوار عن العمليات الذهنية والانفعالات المختلفة التى تدور فى نفوس انماط متباينة من البشر ، شانه شأن اى كاتب مسرحى أو روائى .

اختبار نقدى لهذا الرأى :

هذه الأسباب التى يعلل بها انصار هذا الرأى تفضيل أفلاطون لطريقة الحوار على اساس انها أقرب الطرق الى منهجه الديالكتيكى ــ تفترض كلها أن الحوار عند افلاطون حوار حقيقى ، وانه يعبر عن حركة ديالكتيكية حقيقية بين ذهن وآخر ، أو بين الذهن ونفسه ، وان ذهن القارىء سيتابع بالتالى هذه الحركة الديالكتيكية ويتدرج معها حتى يصل الى الحقيقة فى موضوع بحثه .

وعلى الرغم من أن هذا الرأى يكاد يلقى اجماعا تاما بين شراح افلاطون ، فانى أعتقد أن من الممكن توجيه اعتراضات اساسية اليه .

---

(1) E. Berker : Greek Political Theory, p. 136-137.

فهل يعد عرض الأفكار بطريقة الحوار تعبيرا عن المرونة الفكرية ـ فى مقابل الجمود والقطعية التى تمثلها طريقة السرد فى الكتب ؟ وهل يؤدى الحوار الى ايقاظ ذهن القارىء بحق ، ونقله من السلبية الى الايجابية ، ومشاركته فى تلك الحركة المتدرجة التى تكتشف بها الحقيقة ؟ فى رأيى أن هناك ، فى هذا الصدد ، فارقا هائلا بين الحوار الحى والحوار المكتوب أو المؤلف ، اعنى بين الحوار الذى يشارك فيه الذهن بالفعل ، وذلك الذى يكتفى بمشاهدته أو قراءته .

ففى الحوار الحى يوجد ذهنان حقيقيان ، يتصارعان من اجل بلوغ حقيقة لا يملكها ـ فى البداية ـ اى منهما . مثل هذا الحوار هو الذى يتضمن حركة ديالكتيكية ، بالمعنى الصحيح ، لأن النتيجة التى يتم التوصل اليها لا تتولد الا تدريجيا ، من خلال عملية التصحيح والتقويم المتبادل بين الذهنين المتحاورين . ولو كان افلاطون قد سجل فى محاوراته محادثات حقيقية دارت بالفعل ، لكان من الجائز أن يزداد ، بهذه الطريقة ، اقترابا من روح المنهج الديالكتيكى . وبهذا المعنى نجد فارقا هائلا بين منهج سقراط ومنهج افلاطون فى المحاورات ، على الرغم من ان من الشائع ـ كما رأينا فى الأمثلة التى اقتبسناها من قبل ـ النظر الى الأخير على انه مجرد امتداد للأول . ذلك لأن سقراط لم يكن « يكتب » محاورات ، وانما كان يمارس الحوار الحى فحسب . وهو الفيلسوف الكبير الوحيد الذى لم يترك سطرا واحدا مكتوبا ، ولم يحاول أن يدون شيئا من افكاره او من محاوراته الفعلية ـ وذلك اعتقادا منه بأن هـذه هى الطريقة الحقيقية للتفلسف .

ومع ذلك فاننا لو تناولنا هذه الطريقة نفسها ، وحولناها الى حوار مكتوب ، لأصبحت شيئا مختلفا كل الاختلاف . ذلك لأن الحوار المكتوب ، عند افلاطون ، ليس كما قلنا تسجيلا طبق الأصل لحوار دار بالفعل ، وانما هو فى بعض الأحيان حوار تخيله افلاطون نفسه ، بدليل أنه يدور بين شخصيات لا يمكن من الوجهة التاريخية أن تكون قد تقابلت بالفعل ، وهو فى أحيان اخرى يبدو توسيعا لأفكار يجوز أنها دارت فى حوار فعلى ، ولكن صنعة الفنان وأفكار الفيلسوف تضيف اليها ابعادا جديدة كل الجدة . ففى الحالتين اذن لم يكن افلاطون يسجل أفكار طرفين كانا يتحاوران فعلا (سواء أكان هذان الطرفان شخصين غيره ، أو كان هو واحدا منهما) ؛ وانما كان يسجل أفكاره الخاصة على صورة حوار . وبطبيعة الحال فان صيغة الحوار قد أتاحت له أن يعبر عن وجهات النظر المختلفة فى صدد الموضوع الواحد ، ومع ذلك فهو قد عبر عن وجهات

النظر هذه كما يراها ويفهمها هو ، لا كما يراها أصحابها الحقيقيون ، وهذا فارق له أهميته القصوى .

فحين يقدم الذهن الواحد وجهة نظره الخاصة ووجهة النظر المضادة — كما يتخيلها هو — في صورة محاورة ، يبدو الأمر في ظاهره كما لو كان تعبيرا عن مرونة ديالكتيكية حقيقية ، ويخيل الى المرء — كما ظل شراح افلاطون يعتقدون حتى اليوم — أن هناك بالفعل حوارا حقيقيا اقرب الى روح التفلسف الحقة (أو السقراطية) من أى سرد قطعى تتضمنه الكتب . ومع ذلك فان مثل هذا الحوار المؤلف أو المكتوب يبدو فى نظرى تعبيرا عن قطعية وعن روح توكيدية اشد بكثير مما نجده فى الكتب التى لا تلجأ الى اسلوب الحوار .

ذلك لأن الكتاب المدون بالطريقة المألوفة ينطوى ضمنا على نوع من الحوار : هو الحوار بين المؤلف وبين القارىء . فالمؤلف يعرض عليك رايه ، مهما كان قطعيا جازما ، ويفترض منك — فى مجال الفلسفة — ان تكون فى حالة من اليقظة الذهنية لتتيح لك ان تناقش هذا الراى وتحاوره وتسير معه فى حركة ديالكتيكية قد تنتهى بك الى قبول الراى أو رفضه . اى أن هناك فرصة لقيام حوار حقيقى بين ذهن المؤلف والقارىء فى الفلسفة ، مهما كانت قطعية المؤلف فيما يعرضه من الآراء .

اما حين يقدم الينا المؤلف حوارا كاملا ، جاهزا ، تاما ، ويتقمص هو ذاته شخصية الموافق والمعارض معا ، فان فرصة الحوار الحقيقى بين المؤلف وبين قارئه تضعف الى حد بعيد . ذلك لأن المؤلف نفسه هو الذى يعفى القارىء من مشقة ايقاظ ذهنه لمواجهة اى راى قد يرى فيه نقصا أو تناقضا ، وهو الذى يتولى عنه هذه المهمة من خـــلال شخصيات المحاورة التى يحركها كما يشاء . ومعنى ذلك أن مسار الخط الديالكتيكى قد تحدد مقدما ، وتحكم فيه المؤلف منذ البداية ، مع ان أصول المنهج الديالكتيكى تقضى بان يظل هذا المسار مفتوحا على الدوام ، وبأن تظل جميع الاحتمالات فيه ممكنة . وبعبارة أخرى ، فان طريقة الحوار التى يفترض انها تحرك ذهن القارىء الى الايجابية ، تنقله بالفعل الى حالة سلبية ، على حين أن قراءة موضوع فلسفى مدون بطريقة السرد المتصل قد تبعث فى ذهن القارىء اعتراضات — وبالتالى تحركه نحو الايجابية — على نحو لا يتوافر فى الحوار المكتوب .

ومن العوامل الأخرى المؤدية الى سلبية القارىء فى حالة الحوار ، أن القارىء قد يتصور أن جميع امكانات الاعتراض والنقد قد استنفدت ،

ما دامت المحاورة تعرض عليه عدة وجهات نظر متعارضة ، على حين أنه لو كان قد ترك حرا منذ البداية لكان من الجائز أن يأتي بوجهة نظر لم يتوصل اليها مؤلف المحاورة ، ولم تعبر عنها شخصية من شخصياته . فالمحاورة تضيق أفق المناقشة ، وتعوق حركتها الدياكتيكية ، اذ تصور لنا عددا محدودا من الامكانات في الموضوع الواحد ، وتوهم القارىء بأن كل ما هنالك من وجهات النظر قد ورد حتما على لسان واحد من المتحدثين ، بل ان القارىء نفسه قد يتقمص احدى وجهات النظر هذه ، فينتهي به الأمر الى أن يظل مقيدا بحدودها الخاصة ، ولا يمتد تفكيره الا الى القدر الذي استطاع المؤلف أن يعبر به عن هذه الشخصية .

واذن ، فهناك فارق أساسي بين الحوار الحي ، الذي لا يدوم الا خلال لحظة الحوار وحدها ، وبين الحوار المكتوب ، الذي يدون فيه حوار بصورة دائمة ثابتة . وهناك بالتالي فارق أساسي بين حوار الطرفين ، بمعناه الصحيح ، وحوار الطرف الواحد ، الذي يعرض فيه المؤلف رأيه ورأي الخصم معا . ومن جهة أخرى ففي النوع الثاني من الحوار ، أعني المكتوب أو المؤلف ، يقف القارىء نفسه على هامش العملية الدياكتيكية تماما . واذا كان من الجائز أن المؤلف يصف في هذه الحالة بأمانة طريقة ظهور الأفكار بين ذهنين متحاورين ، أو يتتبع منشأ هذه الأفكار وتطورها وتقلبها داخل ذهنه الخاص ، فان هذه الحركة الدياكتيكية التي تحدث في ذهن المؤلف لا تنعكس على ذهن القارىء ، بل انها تكون على الأرجح عائقا يقف في وجه الدياكتيك الأهم ، الذي يفترض قيامه بين المؤلف والقارىء . وبذلك يمكن القول أن المنهج الدياكتيكي ، أو طريقة افلاطون الخاصة في تطبيق منهج الحوار السقراطي ، يؤدي الى عكس الغرض المقصود منه .

●

هذه الاعتراضات على منهج افلاطون تنطبق على طريقة الحوار في أحسن حالاتها ، أعني حين يكون حوارا بالمعنى الصحيح ، تعرض فيه وجهات نظر متعارضة يتفنن المؤلف في تقمص الشخصيات المعبرة عنها ، كما هي الحال في محاورة « المأدبة » مثلا . ولكننا اذا تأملنا منهج افلاطون مطبقا على محاورة « الجمهورية » على التخصيص ، لوجدنا مجالا لمزيد من الاعتراضات ، اذ أن هناك عيوبا كثيرة تشوب تطبيق هذا المنهج في محاورة الجمهورية .

ففي الكتاب الأول ، وحتى ما يقرب من النصف الأول من الكتاب الثاني من المحاورة ، نجد حوارا فنيا بالمعنى الصحيح ، اذ ان أطراف

المحادثة يشتركون فيها ايجابيا ، ويؤدى الحوار وظيفته الصحيحة ، وهى زيادة تقريب الطرفين تدريجا من الحقيقة التى يسعيان الى كشفها . (وليذكر القارىء هنا ان كلامنا الآن ينصب على « المنهج » والبناء الفنى للحوار ، لا على مضمونه ، اذ ان من الجائز ان هذا الجزء الأول من المحاورة اضعف من غيره من حيث المضمون) . ولكن هذه المرحلة تنتهى قبل منتصف الكتاب الثانى ، حين يتم جلوكون واديمانتوس حديثهما الطويل فى اطراء الظلم وتعداد مضار العدل . ويبدو الأمر كما لو كانت هاتان الشخصيتان قد أفرغتا كل ما فى جعبتهما فى هذا الحديث الطويل ، اذ انهما يظلان بعد ذلك طوال المحاورة تقريبا ، مجرد شخصيتين «صوريتين» ليس لهما دور حقيقى فى الحوار . وعلى حين أن جلوكون وأديمانتوس كانا فى الجزء الأول شخصيتين مستقلتين بالمعنى الصحيح ، لهما أفكارهما الخاصة ، ودورهما فى تحليل المشكلات ، فان كل ذلك ينتهى منذ الكتاب الثانى ، ويضيع استقلالهما تماما ، ويتخذان دور الموافق على كل ما يقوله سقراط ، وهو دور يمكن حذفه والاستغناء عنه دون أن تتأثر المحاورة — حتى فى بنائها الفنى — تأثرا يذكر .

ولنلاحظ أولا ان هذا التحول فى طبيعة هاتين الشخصيتين يدل على ضعف وعدم اتساق فى التركيب الفنى للمحاورة ، اذ ان هناك كما قلنا فارقا واضحا كل الوضوح بين القدرة العقلية لجلوكون وأديمانتوس فى مطلع الكتاب الثانى ، حين كانا أكثر من ندين لسقراط ، وبينهما فى بقية المحاورة حين تواريا وأصبحا بجواره قزمين ، بل ظهرت عليهما فى كثير من المواضع اعراض البلاهة ، اذ كانا يوجهان أسئلة مفرطة فى السذاجة ، أو يعجزان عن الرد على أسئلة غاية فى البساطة ، مما كان يثير سخرية سقراط الخفية منهما . ويزداد الفارق بين طريقتى أفلاطون فى تصوير الشخصيتين وضوحا اذا أدركنا انهما كانا فى مطلع الكتاب الثانى يعرضان رأيا لا يؤمنان به . فهما قد ألقيا حديثهما الطويل ، لا تعبيرا عن رأيهما الخاص ، وانما عن رأى أولئك الذين يمتدحون الظلم ويذمون العدل ، أى ان هذا الحديث الرائع كان مقصودا منه ابقاء الجدل محتدما فحسب . فهما فى هذا الجزء يستعرضان قدرتهما الجدلية ، وينجحان فى ذلك الى حد يدعو الى الاعجاب ، بحيث يكاد المرء يشك فى أن هذين هما بعينهما جلوكون وأديمانتوس اللذان أكملا الكتب الثمانية الأخرى من المحاورة .

ولكن ، لندع جانبا هذا الضعف أو عدم الاتساق فى البنـــاء الفنى للمحاورة ، ولنتحدث عن دلالة هذا التحول فى طبيعة الحوار بالنسبة الى المنهج الديالكتيكى عند أفلاطون . فالحوار ، فى الجزء الأكبر من محاورة

الجمهورية ، ليس حوارا حقيقيا ، بل يتحول الى عرض قد يكون دياليكتيكيا من حيث الشكل ، ولكنه دجماطيقي صرف من حيث الموضوع . ويصبح سقراط هو الذى يملى الآراء ، بينما الكل مستمعون اليه ، ينتظرون أية بادرة منه ، ولا يستطيعون أن يسيروا الى الأمام خطوة واحـــدة دون ارشاده . فالشخصيات الأخرى فى المحاورة لا تعبر عن حالة يمكن أن يتخذها أى ذهن بالفعل ، وانما هى أدوات يتوصل بها سقراط نفسه الى ما يريد ، ويستغل بلاهتها فى تأكيد انتصاره . وهنا نجد أن شرطا أساسيا من شروط المنهج الديالكتيكى قد أصبح مفقودا : اذ لابد فى هذا المنهج من أن يعبر كل متحدث عن موقف معين يمكن أن يتخذه ذهن المؤلف فى مرحلة معينة من تفكيره فى الموضوع ، أو ذهن القارىء حين يتتبع وجهات نظر الأطراف المتباينة ، على حين أن ذلك الذى يكتفى طوال الوقت بأن يقول : نعم ـ كلا ـ تماما ـ أظن ذلك .. الخ لا يمكن أن يعد معبرا عن رأى أى قارىء لديه مسحة من التفلسف ، أو عن أية لحظة معينة من لحظات تفكير المؤلف ذاته .

هذا التغير فى المنهج الديالكتيكى ، من جدل حى بين أطراف متكافئة أو قريبة من التكافؤ عند سقراط ، الى جدل متخيل مؤلف ليس له ، فى كثير من الأحيان ، طابع الجدل ذاته ـ هذا التغير قد أدى الى اختلاف كبير مناظر فى شخصية سقراط . وليس هنا موضع الكلام عن سقراط الحقيقى ، وذلك لسببين : أولهما اننا لا نستطيع أن نجزم بأى شىء عن شخص اقتصر فى حياته على ممارسة الحوار الحى وحده ، الا من خلال ما قاله الآخرون عنه . وثانيهما أن موضوع بحثنا هو أفلاطون نفسه ، كما عبر عن آرائه فى محاورة معينة . وعلى ذلك فسوف نركز كلامنا على سقراط كما صوره أفلاطون .

سقراط الأفلاطونى هذا لابد ، فى رأيى ، أن يكون مختلفا عن سقراط الحقيقى اختلاف الحوار الحى من الحوار المؤلف . وكلما حاول أفلاطون أن يصف سقراط ـ فى محاوراته ـ بصفاته الحقيقية ، أدى ذلك الى مزيد من التشويه لصورته . ذلك لأن المفروض أن سقراطا الحقيقى كان يستخدم منهج التهكم والتوليد : فكان يفند آراء خصمه بالجدل المنظم ، ثم يسير معه متدرجا نحو كشف حقيقة كاملة أو جزئية فى الموضـــوع الذى يبحثه . هذا المنهج مرتبط ارتباطا وثيقا بطريقة الحوار الحى ، وهو فى اعتقادى لا يصلح ـ اذا كان يصلح على الاطلاق ـ الا معها ، أما حين يطبق على الحوار المؤلف ، فانه يؤدى الى نتائج أقل ما توصف به أنها شاذة غريبة .

ذلك لأن المفروض ، في المنهج السقراطي الأصيل ، أن يكون سقراط ذاته مجرد طرف في الحوار ، يتسم بطريقة منظمة في التفكير ، وبالقدرة على كشف المتناقضات وتحقيق الاتساق الفكري في الحديث . وبفضل تفكيره المنظم هذا ، يستطيع أن يصل بالحوار الى كشف حقيقة منشودة ، او الى تفنيد خطأ شائع ، أو ينتهي على الأقل الى ادراك وجود ابعاد جديدة للمشكلة موضوع البحث ، فينفض الحوار دون نتيجة ايجابية في الظاهر ، وان كان ذهن المتحاورين قد اصبح اكثر استنارة مما كان عليه من قبل بكثير . واذن فسقراط – حسب منهجه الأصيل – يبدأ المناقشة بذهن خال ، ويعترف هو ذاته بخلو ذهنه ، وكل ما في متناول يده ، وما يمتاز به على غيره ، هو منهج سليم وطريقة منظمة في التفكير ، يتخذ منهما مرشدا يسير على هديه في أي طريق تؤدي به المناقشة اليه .

غير أن سقراطا الأفلاطوني يسلك على نحو مختلف كل الاختلاف : فهو يعرف مقدما اتجاه سيره ، ويحدد النتيجة في ذهنه منذ البداية (لأن الحوار ، كما قلنا ، ليس حوارا حيا أو تسجيلا دقيقا لحوار حي ، وانما هو حوار مؤلف) . ومع ذلك فان أفلاطون يصر على ان ينسب الى سقراطه هذا نفس صفات سقراط الحقيقي : وهي أنه متواضع لا يعلم شيئا (سوى انه لا يعلم) ، وان كل مجهوده انما ينحصر في تطهير ذهن خصمه بطريقة التفنيد (أو التهكم) ، ثم استخلاص الحقيقة الكامنة فيه بطريقة التوليد . ويترتب على هذا الإصرار نتائج خطيرة الى ابعد حد ، اقل ما يقال بشأنها هو انها تؤدي الى تكوين صورة مهتزة مخلخلة حافلة بالمتناقضات ، لشخصية سقراط كما صورها افلاطون .

ذلك لأن سقراطا الأفلاطوني يعلم كل شيء ، وهو مع ذلك يدعي الجهل بكل شيء . وان أبسط نظرة نلقيها على محاورة مثل « الجمهورية » ، لكفيلة باقناعنا بأن الزمام فيها لم يفلت طوال الوقت من يد سقراط ، وانه هو الذي يوجه المناقشة من البداية الى النهاية . صحيح أنه لا يكف طوال الوقت عن القاء الأسئلة ، ولكنها أسئلة تلقى بطريقة منظمة ، وتعمل على توجيه الطرف الآخر في الحوار نحو وجهة معينة ، وتتضمن في داخلها – بكل وضوح – جميع عناصر الاجابة ؛ بل انها في واقع الأمر اجابات تتخذ شكل الأسئلة . فأشخاص المحاورة عاجزون تماما أمام سقراط ، وهو يتحكم فيهم كما يشاء ، وينتصر عليهم دائما في المجادلات ، بل أنه ليشعرهم في كثير من المرات بالخجل من أنفسهم .

وقد لا يكون هناك بأس من استخدام هذا الأسلوب في الحوار لو كان أفلاطون قد حدد منذ البداية معالم هذا المنهج ورسم أبعاد شخصية

سقراط فى ضوء صفاتها التى تتبدى بالفعل فى المحاورة . ولكن المشكلة كلها ، كما قلنا من قبل ، تنحصر فى ذلك التناقض الشنيع بين ادعاء الجهل من جهة ، وبين العلم الشامل الذى يكشف عنه سقراط خلال المحاورة من جهة اخرى ـ اعنى بين اتباع اسلوب الحوار من جهة والتأكيد الفعلى للأفكار بطريقة قطعية من جهة اخرى ، او بين التزام سقراط جانب « التساؤل » من جهة وتقديمه الفعلى لجميع الاجابات فى ثنايا اسئلته من جهة اخرى .

والحق أن المرء اذا فكر مليا فى شخصية سقراط الأفلاطونى هذا ، لا يملك الا ان يصفه بقدر غير قليل من النفاق ، وربما برذائل اخرى غير النفاق . ذلك لأن ادعاء الجهل ، بالنسبة الى شخص تنم اجاباته عن انه يعرف كل شىء ، يبدو كما لو كان زيادة فى التنكيل بالخصم والتشفى فيه ، وكأن سقراطا هذا يقول : انني لا أعلم شيئا ، ومع ذلك فانى أحطم كل آرائكم ، وآتى اليكم بمعلومات جديدة لم تخطر من قبل ببالكم ! ولنسأل أنفسنا فى هذا الصدد : ايهما اكثر اذلالا : أن يفند معلوماتنا ويأتى الينا بجديد غيرها شخص يدعى انه يعلم كل شىء ، أم شخص يدعى انه يجهل كل شىء ؟

على أن سقراطا الأفلاطونى لا يكتفى باذلال خصمه عن طريق الادعاء بانه هو ذاته ـ الذى يوجهه ويعلمه ـ يجهل كل شىء ، بل أنه يضيف الى ذلك عنصرا يزيد من فداحة هذا الاذلال : اذ يدعى ان كل ما هنالك من جديد قد اتى من الخصم ذاته ، لا منه هو ، مع أن أسئلة سقراط الايحائية (أو اجاباته المقنعة) هى التى تقوم بكل شىء . وحين ينتهى الخصم الى الموقف الذى يريده سقراط ، والذى هو فى الأغلب مضاد تماما لذلك الذى قال به الخصم نفسه فى البداية ، يكيل له سقراط الضربة القاضية ، فيقول : ها انتذا قد وصلت بنفسك الى الحقيقة ! او يقول له : واذن فانت ترى كذا . . (كما لو كان ذلك هو رأى الخصم بالفعل) . بل انه يمعن أحيانا فى تمثيل دوره فيقول : ان كنت قد فهمتك فانت تعنى كذا (انظر الجمهورية ، ٣٩٦) ، وبذلك يدعى انه يجاهد من أجل فهم رأى هو فى الواقع رأيه الخاص بعد ان أوحى به الى خصمه بطريقته الخاصة فى التساؤل . وقد يكون الهدف من ذلك هو تعويض الخصم من هزيمته ، او تخفيف وقعها عليه ، ولكن النتيجة الفعلية هى انه يقضى على خصمه تماما بتواضعه (المزيف) هذا ، ويصل لتنكيله به الى أقصى درجاته ، اذ لا يقتصر على تفنيد الخصم وتصحيح معلوماته ، بل يؤكد له أن هذه المعلومات قد أتت منه هو ذاته ، وبذلك يصبح جهل

الخصم مضاعفا ، لأنه يتوهم — لمجرد أنه كان يتكلم في صيغة الجواب وسقراط كان يتكلم في صيغة السؤال — أنه هو مصدر كل ما أسفرت عنه المناقشة من معلومات جديدة .

ولنحاول ان نبلور ما أسفر عنه تحليلنا هذا لطبيعة سقراط الأفلاطوني ومدى انطباق القواعد الصريحة لمنهجه على الطريقة الفعلية التى كان يتبعها فى محاوراته :

١ — فسقراط الأفلاطونى يدعى الجهل ، ولكنه فى حقيقته يعلم كل شىء ، على الأقل بالنسبة الى المجال الذى يدور فيه الحديث . وهو يزعم انه يسأل طوال الوقت ، بينما هو في الحقيقة صاحب كل الاجابات .

٢ — وسقراط هذا يمعن فى اذلال خصمه اذ يوهمه بانه مصدر كل جديد فى المناقشة ، خادعا اياه بصيغة « الجواب » الظاهرية التى يستخدمها الخصم . وعلى ذلك ، فعلى حين أن من الشائع وصف سقراط بانه أعلم الجميع لأنه لا يعلم ، ولكنه يعلم انه لا يعلم ، فمن الواجب أن يوصف أى خصم لسقراط بانه اجهل الجميع لأنه لا يعلم ، ولكنه لا يعلم انه لا يعلم !!

وربما ظن القارىء أن النتيجتين السابقتين مقصودتان ، أى ان افلاطون تعمد أن يستخلصهما ضمنيا ، وان لم يكن قد قال بهما صراحة . ولكن كل الدلائل تدل على أن هذه مسألة تناقض داخلى فى المنهج الافلاطونى ذاته :

١ — ذلك لأن المفروض أن شخصية سقراط جامعة للفضـــائل الأخلاقية ، اى انه منزه عن النفاق والغرور . صحيح أنه يصحح معلومات الخصم ، ولكنه لا يتعمد اذلاله أو التنكيل به أو زيادة جهله — على حين أن سقراطا كما نراه بالفعل يتواضع تواضعا كاذبا ، ويعمل على زيادة اغراق خصمه في الجهل حين يوهمه بأنه مصدر كل جديد فى المناقشة .

٢ — وقد صرح أفلاطون نفسه بأن منهج سقراط هو التهكم والتوليد . والمقصود بالتوليد بطبيعة الحال هو استخلاص الحقيقة الكامنة فى داخل الخصم ذاته ، والتى ينطوى عليها عقله وان كان يغشاها نوع من الضباب الذى يمكن تبديده بالتوجيه السليم . ولكننا اذا أدركنا أن الخصم فى واقع الأمر سلبى تماما ، وأن سقراطا هو الذى يقوم بكل شىء ، وهو الذى يتحمل عبء كشف الحقيقة كاملا ، لتبين لنا أن منهج سقراط الأفلاطونى لم يكن هو التهكم والتوليد ، بل هو التهكم والمزيد من التهكم (وذلك حين يوهم خصمه بأن ما أتى اليه من سقراط انما تولد من داخله) .

٣ — والدليل القاطع على أن افلاطون كان يأخذ هذا المنهج السقراطى الأصلى مأخذ الجد ، هو أنه بنى عليه نظرية من أكبر وأهم نظرياته ، وهى نظرية « التذكر » . ففى هذه النظرية تعد كل معرفة نوعا من التذكر لحقيقة كانت كامنة فى الذهن ،ولكنها نسيت بعد أن غلفها ظلام الاهتمام بالأمور الجزئية والمشاغل اليومية لهذه الحياة . وكل ما على الذهن فى هذه الحالة هو أن يبدد الظلام المحيط بالحقيقة ، لكى تتكشف هذه واضحة ناصعة . وقد ربط افلاطون بين طريقة سقراط فى « التوليد » ، وبين كشف هذه الحقيقة الكامنة فى كل ذهن . فاذا اتضح لنا أن التوليد السقراطى لم يكن فى حقيقته توليدا بأى معنى من المعانى ، وان منهج سقراط الأفلاطونى كان يتضمن تلقينا مباشرا لمعلومات خارجية ، أو ايحاء غير مباشر بمعلومات خارجية أيضا ، الا يكون لنا الحق عندئذ فى أن نشك فى قيمة نظرية التذكر بأسرها ؟ ان النظرية ، بالطبع ، اقد نقدت انتقادات حاسمة من وجهة نظر علم النفس ونظرية المعرفة بل والميتافيزيقا الحديثة أيضا ، ولكن الانتقاد الذى نوجهه اليها الآن مستمد من منطقها الداخلى ذاته ، ومما تحمله فى طياتها من تناقض : فهى تفترض صحة منهج التوليد ، بحيث أنه اذا اتضح لنا بطلان هذا المنهج ، أو عدم قدرته على تحقيق ما ينسبه لنفسه ، وعجزه الواضح عن بلوغ أهدافه فى المحاورات الأفلاطونية ، لكان فى ذلك هدم لأهم الأسس التى ترتكز عليها نظرية التذكر .

وعلى اية حال فقد كان هدفنا الرئيسى من الكلام عن نظرية التذكر ، هو الاشارة الى أن افلاطون قد أخذ منهجه هذا مأخذ الجد ، بدليل بنائه هذه النظرية على أساسه . فهو لم يتصور على الاطلاق ان هذا المنهج يمكن ان يناقض نفسه،ويؤدى الى عكس الأغراض المقصودة منه،اذا استخدم فى محاورات مكتوبة او مؤلفة ، من ذلك النوع الذى تمثله محاورة « الجمهورية » تمثيلا صادقا .

●

المغالطات الأفلاطونية :

من الواضح ، فى ضوء معالجتنا السابقة للمنهج الأفلاطونى ، (أو السقراطى الأفلاطونى) ، أن هذا المنهج لا يحقق الأغراض المقصودة منه ، أو التى جرت العادة بين الشراح على أن ينسبوها اليه ، بل انه فى أحيان كثيرة يحقق أغراضا مضادة لتلك التى تنسب اليه عادة .

والامر الذى نود أن نشير اليه فى هذا الجزء من بحثنا لهذا المنهج ، هو ان هناك غرضا آخر كان المنهج الأفلاطونى يهدف أساسا الى تحقيقه ــ وأعنى به محاربة المنهج السفسطائى فى الجدل ــ اخفق أفلاطون فى تحقيقه على الصورة التى أراد اقناعنا بها .

فالسفسطائية ، كما أرادنا أفلاطون أن نفهمها ، هى طريقة فى الجدل تتوصل الى نتائج غريبة عن طريق المغالطة . والمغالطة استخدام غير مشروع للألفاظ والتركيبات اللغوية ، يخرج بها عن حدود معانيها ووظائفها الأصلية ، ويؤدى ــ بالتالى ــ الى جعل الاستدلال فاسدا . وتبعا للطريقة التى صور بها أفلاطون مختلف السفسطائيين ، فقد كان هؤلاء مغالطين فى كل الأحوال ، على حين أن مهمة سقراط كانت اظهار عنصر المغالطة فى جدلهم ، والعودة بالجدل الى طابعه المنطقى السليم ، الذى يكون فيه أداة لكشف الحقائق لا لاخفائها أو تشويهها .

ومع ذلك فانى اعتقد أن السفسطائية ، بأوصافها هذه ، لم تكن ظاهرة عارضة فى التفكير اليونانى ، قضى عليها سقراط او افلاطون بسهولة ، وانما كانت ظاهرة متغلغلة فى صميم الفكر الفلسفى اليونانى ، ومنه تسربت الى الفكر الفلسفى بوجه عام . ولا جدال فى أن هذا تعميم شديد الخطورة ، لا ينبغى أن يساق بهذه البساطة دون تقديم الأدلة عليه . ومع ذلك فان المقام لا يتسع هنا الا للحديث عن العنصر السفسطائى فى تفكير أفلاطون وحده ، بل فى تفكيره من خلال محاورة واحدة هى « الجمهورية » . وقد يرى القارىء أن النتائج التى نتوصل اليها بشأن هذه المحاورة لا تصلح للانطباق على فلسفة أفلاطون بوجه عام ، وبالتالى على الفلسفة باسرها . ومع ذلك ففى اعتقادى أن الاهمية الرئيسية لمحاورة « الجمهورية » فى تفكير أفلاطون تجعل عملية التعميم الأولى هينة الى حد ما ، لا سيما وان أوجه الشبه بين منهج هذه المحاورة ومنهج غيرها من المحاورات أمر لا يصعب اثباته .

فلنحاول اذن أن نثبت قضيتنا السابقة بالنسبة الى محاورة « الجمهورية » بضرب امثلة للمغالطات الافلاطونية فيها . وعلى الرغم من أن هذه الأمثلة لن تكون شاملة لكل ما فى المحاورة من مغالطات ، فسوف نتوسع فيها الى الحد الذى يكفى لاقناع القارىء بهذه الفكرة التى قد تبدو له غريبة لأول وهلة ، وهى أن فى الأفلاطونية بالضرورة عنصرا من السفسطائية .

١ ــ فمنذ بداية المحاورة ، تظهر المغالطات فى تفنيد سقراط لتعريفات العدالة . فعندما يقترح أول تعريف للعدالة ، وهو أنها الصدق فى القول

والوفاء بالدين ، يكون التفنيد هو : لا ينبغى أن أوفى بدينى – اذا كان سلاحا – لشخص كان عاقلا ثم اصابه الجنون ، كما لا يمكننى أن أصدق شخصا كهذا القول (٣٣١) . ومع ذلك فقد كان فى وسع محدثه أن يرد بقوله أن معنى الدين ذاته ينتفى فى حالة كهذه ، عندما يطرأ مثل هذا التغيير الأساسى على صاحب الدين .

ويلجأ سقراط الى نفس الطريقة فى تفنيد التعريف الثانى ، وهو : العدالة اعطاء كل ذى حق حقه (٣٣١) ، فيقول باستحالة رد وديعة السلاح الى شخص أصبح مخبولا ، مع أن الوديعة حق لصاحبها . فقد كان من الممكن الرد عليه بأن هذا لم يعد صاحبها ، وبأن ردها اليه لا يعد حقا له بعد كل ما لحق به من التغير ، وبأن الطفل الوريث ، وأن تكن ثروته حقا له ، لا يتسلم ثروته بنفسه ، الخ . وبالاختصار ، فهناك مغالطة فى استخدام كلمه « حق » فى هذا الصدد على الأقل ، ومع ذلك فان سقراطا يمضى فى هذه المغالطة ، ويقبلها المستمعون اليه بسذاجة .

٢ – وبعد المغالطة السابقة بقليل ، يقول سقراط ان اقدر الناس على تسديد الضربات فى الملاكمة هو اقدرهم على تجنبها ، واقدر القواد على سرقة خطط الأعداء هو اقدرهم على حماية جيشه . ومن ذلك يستنتج أن اقدر الناس على حفظ الشىء هو أقدرهم على سرقته (٣٣٣–٣٣٤). والمغالطة الواضحة هنا هى ان النتيجة تتعلق « بنفس الشىء » ، على حين أن الكلام فى حالة القائد ينصب على خطط الأعداء من جهة ، وعلى حماية الجيش من جهة أخرى . وعلى ذلك يكون الاستنتاج النهائى ،القائل ان العادل اذا كان قادرا على حفظ المال ، كان أيضا قادرا على سرقته، هو استنتاج واضح البطلان .

٣ – وفى الكتاب الثانى (٣٧٦) يعرض أفلاطون رأيه القائل ان الحارس ، فى الدولة ، ينبغى أن يجمع بين صفة الحكمة وصفة الحماسة الفياضة ، ويرى أن الكلب يجمع بين هاتين الصفتين معا ، اذ أن « الكلب يثور كلما رأى شخصا غريبا ، وان لم ينله منه أى أذى ، على حين انه يرحب بمن يعرفه ، حتى لو لم يتلق منه اى خير .. ولا جدال فى أن هذه صفة طيبة ، بل هى صفة الفيلسوف الحق .. لأنه لا يميز صديقه من عدوه الا على أساس المعرفة أو عدم المعرفة وحدهما . وأظنك ترى معى ان حيوانا يميز ما يحبه مما يكرهه بمقياس المعرفة والجهل ، لابد ان يكون من محبى المعرفة والعلم .. ولا شك أن محبة المعرفة ومحبة الحكمة ، أى الفلسفة ، شىء واحد » .

وواضح أن المغالطة هنا تنصب على معنى كلمة « المعرفة » ، اذ أن القول بان الكلب يسلك نحو أصدقائه وأعدائه على أساس المعرفة وعدم المعرفة ، ينطوى على استخدام لكلمة « المعرفة » يختلف تماما عن ذلك الذى تقصده فى مجال العلم البشرى . فما يسمى بالمعرفة لدى الكلب هو سلوك آلى بحت ، مبنى على ارتباطات عضوية وحسية معينة ، ولا علاقة له أبدا بالمعرفة الأخرى .

ومن الجائز جدا أن يكون سقراط قصد الدعابة بهذا التشبيه ، لأن من المحال أن يكون مقصده هو القول ان الكلب فيلسوف . ومع ذلك فان « اديمانتوس » لا يتنبه الى المغالطة الموجودة ــ وهذا هو المهم فى الأمر ــ وانما يؤمن على استنتاج سقراط بطريقة لا تخلو من البلاهة ، فيقول (ردا على القول بان الكلب لابد أن يكون من محبى المعرفة والعلم) « ان الأمر لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك ! » (ولنلاحظ ان هذا هو نفسه أديمانتوس الذى قدم الينا فى بداية الكتاب الثانى خطابا بليغا حكيما تقمص فيه شخصية المدافعين عن الظلم وعبر عن آرائهم بكل اقتدار) .

٤ ــ ويضع سقراط فى أواخر الكتاب الثانى قاعدة عامة تنص على ان « الأشياء حين تكون فى أحسن احوالها تكون هى الأقل تعرضا للتغير أو التحول نتيجة لتأثير شىء خارجى . اعنى مثلا أن اصح الأجسام واقواها هى أقلها تأثرا بأنواع اللحوم والمشروبات والمجهود ، وأن أصلب النباتات هى اقلها تأثرا بالرياح .. الخ » (٣٨٠) وهنا مغالطة واضحة ، لأن الحكم السابق قد يسرى على أشياء معينة ، ولكنه لا يمكن ان يكون حكما عاما على هذه الصورة : فمن الممكن جدا أن يكون أفضل الأشياء ، فى مجال معين ، هو أكثرها تأثرا بما هو خارج عنه ، وأشدها تعرضا للتغير ، اذ أن أفضل عين هى أشد العيون تأثرا بالضوء وحساسية له ، على حين أن العين غير المبصرة لا تتأثر به على الاطلاق ، وأفضل أجهزة الاستقبال هو أكثرها تأثرا بالموجات الصوتية ، الخ .

ومن الواضح ، فى حالة هذه المغالطة ، أن أفلاطون يتأثر بمبدأ ميتافيزيقى أثير لديه ، وهو المبدأ القائل ان الثبات خير والتغير شر ، ويحاول تطبيقه قسرا على مجال الأمور الواقعية .

٥ ــ وفى الكتاب الثالث يكرر أفلاطون مغالطة مماثلة للسابقة ، فيقول : « فى الموسيقى يؤدى التنوع الى الفساد ، وفى الجسم رأيناه يؤدى الى المرض ، أما البساطة فهى ، على عكس ذلك ، تؤدى فى الموسيقى الى غرس فضيلة الاعتدال فى النفس ، كما تؤدى بساطة الرياضة الى بقاء

الجسم صحيحا » . (٤٠٤) . هذه المغالطة تطبيق للمبدأ السابق ، القائل ان التغير والكثرة شر وفساد ، والثبات والوحدة خير وصلاح ، على مجال الموسيقى والرياضة البدنية . وقد يكون هذا المبدأ صحيحا فى حالة الرياضة البدنية ، لأن الأنواع المعقدة من الأغذية (كما أشار أفلاطون قبل ذلك) تلحق الضرر بالجسم . ولكن تشبيه بساطة التغذية أو طريقة تربية البدن ببساطة الموسيقى فيه مغالطة واضحة ، نستطيع أن ندركها فى عصورنا الحديثة بوضوح ، حيث لا يرتبط جمال الموسيقى ببساطتها على الاطلاق ، اذ قد يكون التعقد أحيانا مقياسا من مقاييس الجمال الفنى فى الموسيقى .

٦ ــ وفى الكتاب الخامس « يقنع » سقراط سامعيه بأن على المحاربين أن يصطحبوا معهم أبناءهم الى ميدان القتال ، ويستعينوا بهم فى أمور الحرب ، حتى يتدرب هؤلاء الأبناء على فنون الحرب منذ حداثتهم . ووسيلته الى هذا « الاقناع » هى القول ان صانع الفخار يجعل ابنه يشاهده ويراقبه ويساعده قبل أن يتعلم صنعه ، فهل يكون المحارب أقل حرصا على مستقبل ابنه من صانع الفخار ؟ (٤٦٦ ــ ٤٦٧) ومع ذلك فالتشبيه فاسد تماما ، اذ أن صنعة الحرب ــ أعنى صنعة القتل ــ شىء يختلف كل الاختلاف عن جميع الحرف الأخرى ، ولا يمكن أن يعد اصطحاب المحارب لابنه معه « حرصا » على مستقبله ، بل قد يكون فيه قضاء عليه .

٧ ــ وفى الكتاب العاشر (٦٠٨ ــ ٦٠٩) ، يبرهن أفلاطون على خلود النفس ، فيقول أن عنصر الشر فى الانسان هو ما يدمره ، والخير هو الذى يحفظه ، وشر كل شىء هو الذى يهلكه (كالمرض فى الجسم) ، على حين أن خيره لا يمكن أن يهلكه . وعلى ذلك فأن النفس ، التى هى المبدأ الخير فى الانسان ، لا تهلك أو تفنى .

وبغض النظر عما تحتشد به هذه الحجة من مسلمات غير مؤكدة ، كالوجود الجوهرى للنفس ، وكون النفس هى المبدأ الخير فى الانسان ، فان فيها مغالطتين ظاهرتين على الأقل : الأولى هى تأكيد أن خير أى شىء لا يهلكه ، وهو تأكيد باطل ، لأن الخير فى المصباح ، مثلا ، هو النور ، واستمرار الانارة يهلك المصباح ، وقل مثل هذا عن الوف الأشياء الأخرى . والمغالطة الثانية هى الانتقال من الشر والدمار المعنوى ، الى الشر والدمار المادى (وهو المرض فى الجسم) ، دون أن يحس القارىء بهذا الانتقال لأن الألفاظ المستخدمة فى الحالتين واحدة .

●

هذه الأمثلة – التى يمكن مضاعفتها مرات متعددة – تكفى لكى نستخلص المظاهر الرئيسية للمغالطة عند أفلاطون .

ا – فافلاطون يلجأ الى منهج الاهابة بالحالات الاستثنائية أو الشاذة، لكى يوقع خصمه فى الخطأ . فاذا أورد الخصم حجة تسرى على تسعة وتسعين فى المائة من الحالات ، فندها سقراط بتركيز كلامه على الواحد فى المائة الباقى : كالكلام عن العاقل الذى أصبح مجنونا فلا يستحق أن ترد اليه وديعة السلاح. وقد أصبح « منهج الحالات الشاذة » هذا مألوفا بين الفلاسفة منذ ذلك الحين ، وهو يكون جزءا أساسا من ذلك الجهاز النقدى الذى يستخدمه الفلاسفة ضد خصومهم من أجل القاء ظل من الشك على آراء قد تكون نسبة الصحة فيها طاغية . ومع ذلك فليست هذه بالطريقة السليمة فى النقاش ، بدليل أن العلم لا يلجأ اليها : ففى كثير من الأحيان يعبر العالم عن قوانينه بقوله : « فى الظروف العادية يكون كذا وكذا . . . » وهو تحفظ يقطع الطريق تماما على حجة الاستثناء أو الحالات الشاذة .

ب – ويعتمد أفلاطون أيضا على الاستخدام غير الكامل للمنهج الاستقرائى : فهو يذكر مجموعة من الأمثلة ، ويصل منها الى نتيجة عامة. وفى معظم الأحيان تكون هذه الأمثلة غير كافية على الاطلاق لتكوين استقراء سليم ، أو للوصول الى قاعدة عامة .

جـ – ومن اكثر وسائل المغالطة شيوعا فى تفكير أفلاطون ، اتباع منهج التمثيل أو التشبيه : كتشبيه المحارب بصانع الفخار فى المثل رقم (٦) من قبل ، أو تشبيه الحاكم بالطبيب ، أو براعى الغنم ، وهى تشبيهات تتكرر مرارا فى محاورة الجمهورية . ففى حالات التشبيه هذه يكون من السهل دائما مغالطة الخصم الذى لا ينتبه الى الاختلافات الدقيقة بين طرفى التشبيه ، والى أن الحجة لا تعدو أن تكون « قياسا مع الفارق ». ولما كان أفلاطون كاتبا ذا أسلوب أدبى حى ، فقد حفلت كتاباته بهذا النوع من التشبيهات ، الذى كان يلجأ اليه على الدوام فى اثبات آرائه واقناع قرائه أو مستمعيه بها . واستطيع أن أقول – دون خوف من الزلل – أن نسبة الحالات الباطلة فى طريقة التمثيل هذه تفوق بكثير نسبة الحالات الصحيحة .

د – ومن الوسائل الأخرى التى قد تكون اكثر خفاء من السابقة ، وان لم تكن تقل عنها خطورة ، القيام باستدلال طويل ذى مراحل متعددة ، يتسرب الخطأ اليه بسيطا فى أول الأمر ، ثم يستفحل تدريجيا حتى ينتهى

الامر الى نتيجة باطلة تماما ، يفاجأ القارىء بها في نهاية الاستدلال ، ولا يدرى كيف استطاع كاتب المحاورة ان يقوده الى نتيجة كهذه دون ان يشعر . ومن أمثلة هذه الطريقة في المغالطة ، تلك الحجة الطويلة (٤٦٠ — ٤٦٢) التى أراد بها أفلاطون أن يثبت ان شيوعية النساء والأطفال هي افضل القواعد التى يبنى عليها النظام الاجتماعى في الدولة . فهو يقدم سلسلة طويلة من الاستدلالات ، تتسرب المغالطة اليها دون أن يشعر القارىء ، ويتسع نطاقها بالتدريج حتى تؤدى في النهاية الى النتيجة الممتنعة المعروفة .

●

فما هو موقف شراح أفلاطون من هذه المغالطات ؟ من الملاحظ أولا ان معظم الشراح يتنبهون الى مغالطات الكتاب الأول من « الجمهورية » وحده ، ويركزون اهتمامهم عليها ، نظرا الى ما فيها من طابع واضح صارخ ، ويذهب البعض منهم الى القول بان الكتاب الأول قد الف في تاريخ سابق لتاريخ بقية المحاورة ، نظرا الى ضعف تركيبه الاستدلالى . غير أن النماذج التى أوردناها من قبل للمغالطات كفيلة باقناعنا بأن المغالطة لم تكن تقتصر على الكتاب الأول ، بل ان لكل كتب المحاورة نصيبها من هذه المغالطات ، مما يدل على ان الظاهرة تنتمى الى طبيعة التفكير الافلاطونى نفسه .

وقد اشار باحث قريب العهد (١) الى ميل كثير من الشراح الى تأويل المغالطات الافلاطونية على نحو يقال معه انها مقصودة ، فنبه الى ان هذا التأويل جزء من الصورة التى يكونها هؤلاء الشراح عن أفلاطون بوصفه مفكرا يعلو على مستوى البشر ، ولا يمكن أن يتسرب الخطأ الى تفكيره . وهو يشير الى رأى بعض الشراح القائل ان مغالطات الكتاب الأول من الجمهورية قد قصد منها اختبار محدث سقراط (وهو بوليمارخوس) ، بحيث انه اذا اتضح أن بوليمارخوس لم يفهم المغالطة ولم يكتشفها ، كان معنى ذلك ان الحجة كلها قد فاتته ، وبذلك تكون المغالطة وسيلة لكشف الخصم ذاته . ويرد هذا الباحث على ذلك التفسير قائلا انه يفترض أن قارىء افلاطون سيهتدى الى المغالطة بمجرد اطلاعه عليها ، مع أنه كان من المستحيل على القارىء المعاصر لافلاطون أن يكتشف أمثال هذه

---

(1) I.M. Crombie : An Examination of Plato's Doctrines. London (Routledge and Kegan Paul) 1962. Vol. I, p. 24.

المغالطات ، وبالتالى لم يكن من الممكن أن يتساءل عن مقصد أفلاطون منها ، أو يدرك أن هذا المقصد هو كشف عجز الخصم .

ونحن نتفق مع هذا الرأى القائل ان المغالطة لم تكن وسيلة متعمدة لكشف الخصم ، ولكنا لا نتفق مع التعليل المقدم لهذه الظاهرة : وهو أن افلاطون لم تكن لديه فكرة عن قواعد الاستدلال الشكلى ، وبالتالى عن تلك القواعد التى تؤدى مخالفتها الى وقوع الفكر فى المغالطات (١) . هذا التعليل ينبغى ، فى رأينا ، أن يرفض بشدة ، وذلك لعدة أسباب : (١) أولها انه ينطوى ضمنا على الاعتقاد بان معرفة قواعد الاستدلال الشكلى هى التى تعصم الفكر من الخطأ ، مع ان القدرة على التفكير السليم بدون معرفة هذه القواعد أمر معروف لا يحتاج الى اية اشارة خاصة . (٢) واذا كان صحيحا ان الفكر يمكن أن يمارس بطريقة سليمة دون معرفة بقواعد الاستدلال الشكلى ، فان من الصحيح أيضا أنه ، اذا شاء معرفة هـذه القواعد ، فلن يحتاج منها لتجنب المغالطة الا لعدد ضئيل جـدا من القواعد، التى تدور حول مبدأ التناقض ومجموعة قليلة من المبـادىء الاساسية الأخرى . (٣) ويستطيع المرء ، اذا قرأ محاورة الجمهورية قراءة فاحصة ، أن يدرك ان أفلاطون كان متنبها ، عن وعى ، الى هذه المجموعة الرئيسية من المبادىء ، التى ينبغى التزامها للحيلولة دون وقوع الفكر فى الزلل ، بل انه صرح بها تصريحا واعيا . فهو يعبر عن قانون التناقض تعبيرا دقيقا اذ يقول : « من الجلى أن نفس الشىء لا يمكن أن يفعل أو ينفعل فى جزء واحد منه بطريقتين متضادتين فى آن واحد ، وبالنسبة الى موضوع واحد » . (٤٣٦) ولو كان أفلاطون قد التزم هذه القاعدة على الدوام لخلت محاوراته من الجزء الأكبر مما فيها من مغالطات . بل انه ينبه محدثه ، فى موضع قريب من الموضع السابق ، الى ضرورة التحليل الدقيق لعناصر كل قضية ، حتى يتبين ان كانت متسقة مع ذاتها أم لا ، فيقول : « الحق ان لممارسة الجدل .. تأثيرا فريدا فى الناس .. لانهم كثيرا ما يدخلون دون وعى فى مناقشات يتخيلون انها مجادلات عقلية ، مع أنها ليست الا ثرثرة ، وذلك لعجزهم عن أن يدرسوا موضوعهم بتقسيمه تبعا لفروعه المختلفة ، ولتعلقهم بالالفـاظ فى محاولتهم ايقاع محدثهم فى التناقض » . (٤٥٤) . وفى هذه الحالة أيضا يردد أفلاطون معيارا لو كان قد طبقه لتجنب كثيرا من المغالطات التى تميزت بها طريقته فى الجدل .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٥ – ٢٦ .

وهناك باحثون آخرون يرون ان أفلاطون كان يتعمد المغالطة والتلاعب بالألفاظ (فى الكتاب الأول) ، اى أن ذلك كان جزءا من البناء الدرامى للمحاورة (1) . وقد يكون الغرض من ذلك مجرد الدعابة ، أو اثارة الخصم . ومن الواضح أن هذا التعليل لا ينطبق على الكتب التسعة التى تلى الكتاب الأول ، حيث لا تسمح جدية المناقشة بافتراض تعليل كهذا . على أن الكتاب الأول بدوره ، فى اعتقادى ، لا يسمح بقبول هذا التعليل :

فلنتأمل تلك اللحظة الدرامية البديعة التى شهدت تدخل ثراسيماخوس فى المناقشة (فى أواسط الكتاب الأول) . فقد كان سقراط فى الجزء السابق قد أورد فى مناقشته مغالطات متعددة ، ولكنه استطاع أن يقهر خصمة على اية حال . غير أن ثراسيماخوس ، الذى ظل غضبه يتعاظم طوال المناقشة السابقة ، تدخل فجأة ، بصورة بلغت من العنف حدا جعل لسان سقراط ينعقد رعبا ، واخذ يكيل الاتهامات لسقراط ومحدثه . فى هذه اللحظة كان سقراط ــ كما يؤكد لنا هو ذاته فى المحاورة ــ فى حالة رعب حقيقى . وما دام الاتهام الرئيسى الذى وجهه اليه ثراسيماخوس هو التلاعب بالألفاظ ، فالمفروض أن يكف ــ وهو فى حالة الرعب ــ عن المغالطة اللفظية ، وذلك حرصا منه على حياته على الأقل . ومع ذلك فان أول حجة رد بها على ثراسيماخوس الشرس ،الذى كان فى سورة غضبه ، كانت فيها مغالطة ! فسقراط يقول (وهو يرتعد) انه ، هو وپوليمارخوس ، لا يجامل كل منهما الآخر لأنهما لو كانا يبحثان عن قطعة من الذهب لما جامل أحدهما الآخر ، بحيث يضيع على نفسه فرصة العثور عليها ــ فما بالك وهما يبحثان عن العدالة ، التى هى انفس كثيرا من الذهب ؟ والمغالطة فى هذه الحجة واضحة ، لأنه يشبه قيمة معنوية أو روحية ــ كالعدالة ــ بقيمة مادية كالذهب ، ويتلاعب بلفظ « النفيس » ، ولأن الذهب ، كغيره من القيم المادية ، ينقص قدره بالمشاركة ، ومن هنا كان من الضرورى أن يتنافس الناس عليه ، أما العدالة فيزيد قدرها كلما شارك فيها عدد أكبر .

لا شك أن عودة سقراط الى المغالطة فى هذا الموقف العصيب دليل على انها جزء من تكوينه ، وعلى انه لا يستطيع أن يخلص ذهنه منها . فحتى لو كانت جميع المغالطات السابقة فى الكتاب الأول مقصودة ، فان

---

(1) انظر تعليق Chambry فى ص ١٣ ، ١٤ ، ١٥ من الجزء الأول من ترجمته لمحاورة الجمهورية (Edition "Les belles lettres") ، باريس ١٩٤٧ .

هذه لا يمكن ـ بحكم الموقف الذى قيلت فيه ـ أن تكون متعمدة ، وانما هى علامة ضعف فى القدرة الاستدلالية فحسب . ومن هنا نجد أن تراسيماخوس كان على حق ـ الى حد بعيد ـ حين اتهم سقراط ، بعد قليل (٣٤١) بأنه مغالط .

وخلاصة هذا كله أن منهج أفلاطون كان يحمل فى طياته ـ الى جانب ما فيه من عناصر ايجابية ـ عنصر المغالطة ، وأن هذا العنصر يظهر فى محاورة الجمهورية ، وانلم يكن من السهل دائما كشفه وسط ذلك الحشد الهائل من الأفكار العميقة التى تحفل بها المحاورة . ويمكن القول ان أفلاطون قد ترك ، فى هذا الصدد ، طابعه الدائم على الفلسفة ، التى لم تستطع أن تتخلص منذ ذلك الحين من عنصر المغالطة ، وان كانت مع ذلك قد لقنت الانسان مجموعة من أعمق أفكاره وارفع مبادئه .

موضوع المحاورة

تعقد تركيب محاورة الجمهورية :

تعالج محاورة الجمهورية موضوعات تبلغ من الكثرة حدا دعا بعض شراح أفلاطون الى القول بافتقار هذه المحاورة الى التماسك ، وبانها تتألف من مجموعة من الموضوعات التى أضيف بعضها الى بعض دون وحدة تربط بينها . ومن هؤلاء الشراح « بيرنت Burnet » الذى ذهب الى أن الجزء التعليمى (فى الكتابين السادس والسابع) هو الأساس الذى بنيت عليه المحاورة ، على حين أن بقية المحاورة سقراطية لا تمثل آراء أفلاطون الحقيقية . ولكن من الغريب أن شراحا آخرين ــ منهم « نتلشب Nettleship » ــ يرون أن هذا الجزء بالذات مقحم على المحاورة ، وان من الممكن الإنتقال من الكتاب الرابع الى الكتاب الثامن دون انقطاع . وفضلا عن ذلك ، فقد أشرنا من قبل الى الرأى الذى يجعل من الكتاب الأول مقدمة مستقلة بذاتها ، نظرا الى اختلاف مستوى البحث واسلوبه عن بقية المحاورة .

هذه الآراء ترتكز على بعض الشواهد ، التى يتعلق بعضها بطريقة تفسير الشراح لمضمون المحاورة ذاتها ، ويتعلق بعضها الآخر بالاشارات التى وردت عن « الجمهورية » فى محاورات أخرى ، ولا سيما فى « طيماوس » ، حيث يعيد أفلاطون تلخيص آرائه فى الكتب الأربعة الأولى وجزء من الكتاب الخامس ، دون أن يشير الى نهاية الكتاب الخامس أو الى الكتابين السادس والسابع .

ومن المؤكد ان اى شارح يقول بافتقار المحاورة الى الوحدة ، له بعض العذر فى رأيه هذا ، اذ ان المحاورة تعالج بالفعل عددا كبيرا من الموضوعات

التى يصعب الربط بينها . بل انها تعالج الموضوع الواحد فى مواضع متباينة على نحو يبدو معه لأول وهلة أن هناك نوعا من التشتت والتباين فى وجهة النظر الى هذا الموضوع . ومع ذلك فان النظرة الفاحصة تثبت لنا أن هذا التباين الظاهرى انما هو تعبير عن طريقة أفلاطون الخاصة فى تناول المسـائل بطريقة متدرجة كل فى سياقها الخاص ، بحيث لا يتكشف تفكيره كاملا الا بعد انتهاء المحاورة كلها .

ومن المتفق عليه ، بوجه عام ، أن الموضوعات الرئيسية التى تعالجها المحاورة فى كتبها المختلفة هى :

١ ـ الكتاب الأول : مقدمة فى الآراء الشائعة عن العدالة .
٢ ـ الكتاب الثانى والثالث والرابع : العدالة فى الدولة والفرد .
٣ ـ الكتاب الخامس والسادس والسابع : نظم الدولة المثلى وحكم الفلاسفة .
٤ ـ الكتاب الثامن والتاسع : تدهور المجتمع والفرد .
٥ ـ الكتاب العاشر (حتى ٦٠٨) : الصراع بين الفلسفة والشعر .
٦ ـ الكتاب العاشر (من ٦٠٨ الى النهاية) : مصير الانسان وخلود النفس .

على انه اذا كان هناك اتفاق عام حول هـذه الخطوط العريضة أو الموضوعات العامة للمحاورة ، فان السؤال الأساسى يظل قائما ـ وأعنى به : ما هو الموضوع العام للمحاورة كلها ، أو ما هو الموضوع الرئيسى فيها ؟ وما الغاية التى استهدفها أفلاطون من كتابة المحـاورة ؟ هـذا السؤال كان مثارا لخلافات شديدة بين شراح أفلاطون ، ولا جدال فى أن تشعب الأبحاث التى تناولتها المحاورة قد ساعد على تقوية هذه الخلافات، اذ أن كلا يستطيع أن يجد فى المحاورة ما يريد . وسوف يتضح لنا ، بعد بحثنا المفصل لهذا الموضوع ، أن كل شارح قد وجد بالفعل فى المحاورة ما أراد ، وانهـا أتاحت لأذهان المفسرين فرصـة رائعة للقيـام بعملية « اسـقاط » فكرى ، يطبع فيـه كل منهم على المحاورة ما يتجه اليه ميله الطبيعى ، أو ما يود هو ذاته أن يكون موضوعا رئيسيا ، لا لفلسفة أفلاطون وحدها ، بل للفلسفة بوجه عام .

صعوبة تصنيف المحاورة :

من المؤكد أن أية محاولة لتحديد الاتجاه العام لأفلاطون فى محاورة الجمهورية من خلال أفكارنا الحالية ، تصادف صعوبات لا يكاد يكون فى

وسع المرء أن يتغلب عليها . فاذا قلنا عن أفلاطون انه كان قبل كل شيء فيلسوفا يرمي الى تأكيد فكرة الثبات والحملة على التغير ، نظرا الى ميوله الأليجاركية المحافظة ، صادفتنا في هذا الصدد مسألة هامة لا تتمشى مع هذا التصنيف ، وهي دعوة أفلاطون الصريحة القاطعة الى زهد الحكام في المال ، وتأكيده على نحو يفوق اى مفكر آخر ، للمبدأ القائل ان الحكم ينبغي أن يكون خدمة لا انتفاعا . واذا قلنا انه كان فيلسوفا يدعو الى الزهد ، قابلتنا صعوبة أساسية ، هي دعوته الى شيوعية النساء بين أعلى طبقات الدولة ، اعنى طبقة الحراس والفلاسفة . اى ان افلاطون يطبق هذا المبدأ على افضل أنموذج للانسان في نظره ، ويجعل للجنس عند هذه الطبقة اهمية تصل الى حد استخدامه حافزا لهم على مزيد من العمل في أوقات السلم وفي أوقات الحرب بوجه خاص . فاين هذا من فكرة الزهد ، ومن القول ان الجسم مقبرة النفس ؟ واذا قلنا ان أفلاطون يدعو الى نظام عسكري صارم كنظام اسبرطة - وهو بالفعل قد اقترب من هذه الدعوة الى حد بعيد - صادفتنا عقبة رئيسية هي تأكيده عنصر « الموسيقى » ، اى التربية الأدبية والفنية ، في التعليم ، ووضعه أنموذجا للانسان المثالي يكون تهذيب العقل والروح اهم العناصر المكونة له . فهو لم يستهدف أبدا تكوين جنس خشن صارم لا يتقن الا فنون القتال ، وانما استهدف الجمع بين العناية بتدريب البدن والعناية بتهذيب النفس ، أى بين قوة الجسد من جهة ، ولطف الحس ورهافة الشعور وقوة العقل من ناحية أخرى .

هكذا يكاد يبدو من المستحيل تحديد موضوع معين تندرج تحته تلك الفلسفة التي عرضها أفلاطون في محاورة الجمهورية ، في ضوء التقسيمات الحالية المعروفة للأنماط الفلسفية . ولا جدال في أن هذه الصعوبة تنعكس بوضوح على التفسيرات التي تقدم لمحاورة الجمهورية ، والتي تبلغ اقدرا من التضاد يندر أن نجد له نظيرا في حالة أى نص فلسفي آخر .

فقد تطرف بعض المفسرين فذهب الى أن أساس محاورة الجمهورية ديني بحت . وحاول « اورويك Urwick » تفسير المحاورة من خلال فكرة الدين ، مؤكدا أن لفظ العدالة Dikaiosune لا ينطوي على المعنى السياسي أو الأخلاقي المألوف لدينا ، وانما هو يحمل معنى التقوى والصلاح الديني ، وان المحاورة بالتالي بحث ديني من نفس النوع الذي

نلمسه فى الفلسفة الهندية ، بل ان علاقة أفلاطون بأستاذه سقراط هى نفس علاقة التمجيد التى تقوم بين المعلم الهندى وتلميذه (١) .

وتطرف مفسرون آخرون فى الاتجاه الميتافيزيقى (وهو تطرف اكثر شيوعا من السابق) ، فذهبوا الى أن الاعتبارات الميتافيزيقية النظرية هى الأساس الذى بنيت عليه العناصر الأخلاقية والسياسية فى المحاورة ، أى ان ما يبدو فى محاورة الجمهورية من اهتمام بالجانب العملى ، انما هو اطار تعمد أفلاطون أن يرسمه ليعرض من خلاله أفكاره الميتافيزيقية التى كان اهتمامه الأكبر منصبا عليها . ولعل أوضح أمثلة هـذا الاتجاه « تسلر Zeller » الذى يقدم لآراء أفلاطون فى هذه المحاورة تفسيرا تكون الأولوية فيه للاعتبارات النظرية ، ولا تكون الأبحاث العملية سوى نتائج مستمدة من الأفكار النظرية الخالصـة . مثال ذلك أن الفكرة Idea تحكم العالم المادى بواسطة النفس ، مثلما تحكم الطبقة العليا فى دولة أفلاطون المثالية الطبقة الدنيا (طبقة الصناع والتجار والزراع) بواسطة الطبقة الثانية (المحاربين) . « وكما تنتمى الفكرة Idea الى عالم خالص ، خارج عن مجال الظواهر ، فكذلك ينسب العقل فى الدولة الى طبقة خاصة تعلو على طبقة الشعب . وكما تأتى النفس أو القوة المحركة بوصفها ماهية متحددة بين الفكرة والظاهرة ، فكذلك تقف الطبقة المحاربة التى تنفذ قرارات الفلاسفة الحاكمين بين هؤلاء وبين الشعب . فكل شىء ثابت محدد ، مرتبط بعضه ببعض بعلاقات لا تتغير » (٢) . فهنا نجد ان المسألة تصور كما لو كانت هناك أعتبارات نظرية خالصة ، كعلو الفكرة أو المثال وضرورة التقسيم القاطع بين مجالات الكون ووجوب التوسط بين العالم الأعلى والعالم الأدنى (وهى كما نرى أفكار يظهر فيها الطابع الهيجلى بوضوح) ، هى التى تحكمت فى آراء أفلاطون السياسية ، أى أن السياسة عنده مجرد تطبيق فرعى « للمذهب » فى صورته النظرية الخالصة .

على أن مثل هذا التفسير النظرى البحت اذا كان ممكنا فى محاورات مثل « بارمنيدس » و « طيماوس » ، فانه يبدو غير مقبول فى محاورة « كالجمهورية » يظهر فيها الطابع العملى بوضوح كامل . فمن الاسراف الشديد القول ان كل ما تضمنته هذه المحاورة من أبحاث فى موضوع

---

(١) انظر : E.J. Urwick : The Message of Plato. A Reinterpretation of the "Republic". London (Methuen) 1930.

(٢) انظر تسلر ، المرجع المذكور من قبل ، ص ١٧٥ .

الدولة المثلى والنظم الاجتماعية والتربية بمراحلها المختلفة انما كان مجرد استطراد خارج عن الموضوع الرئيسي ، او تطبيق للأفكار النظرية في مجال فرعي ذي أهمية ثانوية . بل ان العكس هو الذي يبدو صحيحا ، اي أن الأفكار النظرية في المحاورة لم تكن الا تبريرات لمواقف عملية كان أفلاطون يؤمن بها ويدعو اليها ويكرس حياته من أجل تحقيقها . وعلى أية حال فان البحث المفصل لهذه المسالة انما هو استباق لأمــور ستتكشف تدريجيا خلال هذا الفصل . وحسبنا الآن أن نقول ان التفسير النظرى البحت للمحاورة لا يلقى قبولا الا من أقلية من شراح افلاطون ، وان اغلبية هؤلاء الشراح تؤمن بأن هدف المحاورة كان في اساسه عمليا .

على أن القول ان للمحاورة هدفا عمليا يثير بدوره اشكالا جديدا : فهل كان هذا الهدف العملي فرديا أم اجتماعيا ؟ أو بعبارة أخرى ، هل كان أفلاطون يتجه بمحاورته هذه الى نشر مبادىء معينة تتعلق بالأخلاق أو التربية الفردية ، أم انه كان يرمى الى التعبير عن آرائه السياسية والبحث فيما ينبغي أن تكون عليه شئون الدولة ؟ الواقع ان الخلاف الرئيسي بين شراح أفلاطون انما ينحصر في هذه المسالة بعينها ، لا في المسالة السابقة ـ اعنى مسالة كون المحاورة بحثا نظريا ميتافيزيقيا أم بحثا ذا طابع عملي . فمع اعتراف اغلبية شراح أفلاطون بأن المحاورة عملية في أساسها ، نراهم يفترقون بوضوح في تحديد ماهية هذا الطابع العملي ، وهل هو التربية الفردية أم الاصلاح السياسي للدولة . وسوف نعرض كلا من هذين الرأيين باستفاضة ، لكي نتوصل من خلال المقارنة بينهما الى ما يمكن أن يقال عن الهدف الحقيقي لهذه المحاورة الرئيسية .

النفس البشرية بوصفها موضوعا لمحاورة الجمهورية :

في الكتاب الثاني من المحاورة ، يبدأ افلاطون بحثه في الدولة ، أي في السياسة ، بقوله : « هب ان شخصا قصير النظر طلب اليه ان يقرأ حروفا صغيرة عن بعد ، ثم انبأه شخص آخر بان من الممكن الاهتداء الى نفس هذه الحروف في مكان آخر بحجم أكبر ، فلا شك في أنها تكون فرصة رائعة له لكي يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها الى الصغيرة ، ليرى ان كانت مماثلة للأولى أم لا .. والعدالة ، التي هي موضوع بحثنا ، ان كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له ، فانها توجد أيضا في الدولة .. واذن ففي الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا ادراكها . لذا أقترح أن نبحث في طبيعة العدالة أولا كما تتبدى

فى الدولة ، ثم نبحثها بعد ذلك فى الفرد ، فننتقل بذلك من الأكبر الى الأصغر ، ونقارن بين الاثنين » (٣٦٨) .

وفى نهاية الكتاب التاسع ، أى عند انتهاء حديث أفلاطون الطويل فى السياسة ، يدور بين سقراط وجلوكون الحوار الآتى ، عن الانسان الحكيم ، الذى يعرف كيف ينظم حياته وفقا للخير :

« جلوكون : ولكن اذا كان هذا هدفه ، فلن تكون لديه أية رغبة فى الاشتغال بالسياسة .

سقراط : كلا ، انه سيشتغل قطعا بالسياسة فى دولته الباطنة الخاصة ، وان لم يكن سيشتغل بالسياسة فى بلاده ، مالم يكن ذلك استجابة لنداء من السماء .

جلوكون : لقد فهمت . انك تتحدث عن الدولة التى رسمنا خطتها ، والتى لا توجد الا فى ذهننا ، اذ لست اعتقد أنه توجد دولة مثلها فى اى مكان على سطح الأرض .

سقراط : كلا ، ولكن المرء قد يجد فى هذا انموذجا فى السماء لمن شاء ان يطالعه ، ويبعث مثيله فى نفسه بعد تأمله . أما أن هذه الدولة موجودة فى اى مكان أو ستوجد بالفعل فى أى وقت ، فهذا امر لا اهمية له ، اذ أنه لن يخضع الا لقوانين هذه الدولة وحدها ، لا أية دولة غيرها » . (٥٩٢) .

واذن ، فبعد المقدمة التى استغرقت الكتاب الأول وجزءا من الكتاب الثانى ، استهل أفلاطون بحثه الحقيقى فى المحاورة بتشبيه يتضح منه ان هدفه الحقيقى هو النفس الفردية . وعند انتهاء هذا البحث ، وقبل الاستطراد الأخير والخاتمة التى يمثلها الكتاب العاشر ، يختم افلاطون بحثه الرئيسى بعبارات تكشف بوضوح عن اهتمامه الأساسى بالنفس الفردية . وفى الحالتين ، أى فى الاستهلال وفى الختام ، يبدو واضحا أن السياسة لم تكن الا وسيلة لغاية أهم ، هى الوصول بالفرد أو بالنفس البشرية الى ما يريده لهما من كمال .

ففى البدء يبدو كل شىء غامضا مختلطا : نفس بشرية معقدة غاية التعقيد ، تبدو تصرفاتها على السطح الخارجى بسيطة واضحة المعالم ، ولكن من وراء هذا الوضوح الظاهر دوافع متضاربة واتجاهات ونزعات متعارضة ، ونسيج معقد من العلاقات المتداخلة المتشابكة ــ كل ذلك فى فرد واحد أو فى نفس واحدة . فهل يتسنى لنا التعمق فى اغوار

هذه النفس ، واستخلاص هذه العلاقات المتشابكة والنزعات المتعارضة واحدة بعد الأخرى ؟ أن المهمة تبدو عسيرة ، بل مستحيلة ، اذا حاولنا القيام بها على مستوى الكائن البشرى الواحد ، اذ ان هذا الكائن أعقد وأصغر من أن يتيح لنا دراسة هذه العناصر المركبة الداخلة فى تكوينه دراسة واضحة . واذن فلنتأمل صورته المكبرة ، أى المجتمع ، حيث نجد هذه العناصر التى تزدحم بها النفس البشرية وقد ظهرت بمزيد من الوضوح والتميز على نطاق أوسع بكثير ، وحيث يتسنى لنا دراستها وتحليلها بطريقة موضوعية لأنها ماثلة امامنا وبادية فى كل لحظة لأعيننا .

وفى نهاية البحث تكون قد رسمنا النماذج المكبرة ، وأوضحنا الصورة المثلى والصور المشوهة للدولة ، وكل ما علينا هو أن نضع هذه النماذج امام الفرد ليختار منها ما يشاء ، وفى يقيننا أن الحكيم هو الذى سيختار انموذج الدولة المثلى ، ويحاول ان يرسم خطوط « دولته الباطنة » على أساس هذا الانموذج وحده ، الذى هو قائم « فى السماء لمن شاء أن يطالعه ، ويبعث مثيله فى نفسه بعد تأمله » . واذن ، فلم يكن المقصود من كل ما قيل عن الدولة ، اصلاح دولة موجودة بالفعل ، أو حتى رسم خطوط دولة مثالية ينبغى أن تقتدى بها الدول القائمة ، وانما كان المقصود من كل ذلك عملية التكبير التى أشار اليها أفلاطون فى البداية ، بحيث يجد الفرد أمامه صورة موضوعية موسعة مكبرة لنفسه وقد انطبعت على العالم الخارجى . ومن هنا فلا أهمية لتحقق هذه الدولة او عدم تحققها فى الواقع ، اذ انها انموذج يوضع للفرد ، لا للمجتمعات او حكامها أو مشرعيها . انها ، بالاختصار ، دستور للنفس البشرية الفردية ، لا للدولة .

ليس من المستغرب اذن ، اذا كان أفلاطون قد بدأ بحثه الطويل فى السياسة وختمه بمثل هذه الأقوال التى يؤكد فيها ان السياسة لم تكن عنده الا وسيلة لغاية تتجاوزها ، وهى تربية النفس البشرية ، أن نجد مجموعة من اكبر شراح افلاطون يؤكد افرادها ان محاورة الجمهورية لم تكن سياسية ، وانما كانت فى أساسها محاورة أخلاقية أو تربوية .

ففى رأى « تيلور A.E. Taylor » أن السياسة — فى محاورة الجمهورية — مبنية على الأخلاق ، لا العكس . والسؤال الأول الذى يثار فى المحاورة ، ويجاب عنه فى ختامها ، هو سؤال أخلاقى بالمعنى الدقيق ، واعنى به : ما هى قاعدة الخير التى يتعين على الانسان أن ينظم حياته وفقا لها ؟ وهو يرى أن من الأمور ذات الدلالة الواضحة أن تبدأ المحاورة بملاحظات كهل عن الاقتراب من الموت والخوف مما يأتى بعده ، وتنتهى

باسطورة عن الحساب والمصير الازلى ، ويؤكد أن السؤال الرئيسى فيها هو : كيف يصل الانسان الى الخلاص الأزلى أو تضيع عليه فرصة هذا الخلاص ! ومن ذلك يستنتج أن المحاورة « أخروية other-worldly » . ولكن لا بد من أجل بلوغ هذا الهدف الأخروى ، أن يستعان بوسائل تحقق للانسان السعادة الدائمة ، واهم هذه الوسائل التعليم . اما السياسة فدورها ثانوى ، أو تابع للأخلاق والتربية : اذ أن الانسان الذى وصل الى حالة الغبطة والسعادة الحقيقية لابد أن يكون مبشرا للجماعة باسرها ، ولا تكتمل رسالته الا اذا عمل على تحقيقها بين الناس جميعا ، وهنا فقط يأتى دور السياسة (١) . ومن ذلك ينتهى تيلور الى النتيجة الآتية : « الارجح أننا سنخطىء الفهم لو تخيلنا ـ كما تخيل البعض بالفعل ـ أن سقراط وافلاطون يقترح جديا دستورا جديدا لاثينا . وسيكون خطؤنا أعظم لو تخيلنا أن أحدهما كان يقر ادخال الدستور الجديد عن طريق الثورة فى مجتمع غير متاهب له على الاطلاق . واقصى ما يمكننا أن نقوله عن أى من الاقتراحات المفصلة التى تتضمنها محاورة الجمهورية هو أن أفلاطون يقدمها على أنها هى ما يرى سقراط أنه ما يتفق الى أقصى حد مع الطبيعة الأخلاقية للانسان ، وما نستطيع بالتالى أن نتوقع تحقيقه بصورة تقريبية فى مجتمع سليم الأوضاع (٢) » .

ويتخذ « نتلشب Nettleship » موقفا مماثلا ، اذ يؤكد أن أفلاطون يحلل النفس البشرية ، فى هذه المحاورة ، بطريق غير مباشر ، أى أنه يحللها بادئا بالمجتمع البشرى ، ومنتقلا من هذا المجتمع الى الفرد . ذلك لأن من الممكن اظهار العناصر الخفية الدقيقة للطبيعة البشرية على السطح الخارجى من خلال التيارات والاتجاهات العامة التى تسير عليها الدولة ، والتى لا تعدو أن تكون تعبيرا عن مبادىء باطنة فى النفس البشرية (٣) .

ويحرص « لا شيز ـ رى » على تأكيد اسبقية العامل الأخلاقى الفردى على العامل السياسى فى تفكير افلاطون ، فيذهب الى أن الهدف الرئيسى لأفلاطون هو وضع فن رفيع لتدبير شئون النفس ، يتسع بحيث يشمل تدبير شئون الدولة بدورها . وبعبارة أخرى ، فالبحث فى الدولة عند أفلاطون ليس مقصودا لذاته على الاطلاق . « فالدولة دائما

---

(1) A.E. Taylor : Plato, the Man and his Work. New York (Meridian Books) 1956. p. 265-266.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٧٣ .

(3) Nettleship : The Theory of Education ... p. 3-4

فى نظره ـ ومن وجهتى نظر ما هو كائن وما ينبغى أن يكون فى آن واحد ـ وسيلة لا غاية ، تخضع فى حالاتها المختلفة لخدمة القوة العاقلة أو القوة الغضبية أو الشهوات ، أى لميول النفوس الفردية وأمانيها . ومن هذه النفوس الفردية تستمد أصلها ، وهى لا يمكن أن تكون بالنسبة اليها سوى أداة . فلا يمكن أن تكون الدولة موضوعا محددا معطى مباشرة للسياسة ، بل يتعين على السياسة أن تتجاوز حدود الدولة ، ولتلتمس مبدأ نهائيا يوجهها فى مثل أعلى من الكمال الشخصى . فالسياسة تنطوى بالضرورة على نظرة معينة الى المصير الانسانى ، ولا يمكن أن يكون لها ، من خلال تنظيم المدينة ، أى هدف سوى تحقيق هذا المصير (١) » .

على أن الكمال الأخلاقى لا يتحقق الا بالتربية السليمة . وقد عرض أفلاطون فى « الجمهورية » نظاما مفصلا للتربية ، وربطه بالأخلاق ربطا محكما ، ومن هنا فان مجموعة من أكبر شراح أفلاطون قد ذهبوا الى أن التربية على التخصيص هى الهدف الرئيسى للمحاورة . ولعل أبرز هؤلاء الشراح « ييجر Jaeger » الذى جعل من فكرة التربية محورا لتفسير فلسفة أفلاطون كلها ، ومحاورة الجمهورية بوجه خاص . فكل الأبحاث السياسية التى تضمنتها المحاورة ، وضمنها مناقشة الأنواع المختلفة للدساتير ، وأسباب انحلالها ، تستهدف آخر الأمر غاية تربوية ، وما هى الا مراحل فى الطريق الطويل الذى يؤدى الى اتاحة اقامة « الدولة الموجودة فى داخلنا » ، والى تحقيق أرفع أنواع الشخصية الانسانية ، وهو الفيلسوف . فالمحاورة كلها تدور حول موضوع « التربية » ، أو تنمية المثل الحضارية ، وهو المعنى الأقرب للفظ Paideia كما يستخدمه « ييجر » فى كتابه الكبير الذى يحمل هذا الاسم . ويوضح ييجر وجهة نظره فيقول : « قد نظن لأول وهلة أن أفلاطون كان يهتم قبل كل شىء بتأسيس دولة مثلى ، تحكمها صفوة مختارة ، وكان يخضع الأخلاق والتربية لهذه الغاية . ولكننا عندما ندرس المحاورة ، يظهر لنا بوضوح كامل أن ما كان يرمى اليه عكس ذلك . فهو يبنى السياسة على الأخلاق ، ليس فقط لأن من المحتم عليه أن يبدأ الاصلاح السياسى بتعليم الناس كيف يسلكون ، بل لأنه يؤمن بأن مبدأ السلوك الذى يرشد المجتمع والدولة هو نفسه الذى يرشد الفرد فى سلوكه الأخلاقى . فالدولة المثلى فى نظر أفلاطون ليست الا الاطار الأمثل للحياة الخيرة ، وهو الاطار

---

(1) P. Lachièze-Rey : Les idées morales, sociales et politiques de Platon. Paris (Vrin) 1951, p. 119-120,

الذى يتيح للشخصية الانسانية أن تنمو داخله بلا قيود ، وفقا لقوانينها الأخلاقية الباطنة ، ولكون على يقين من انها انما تفى بغرض الدولة الباطنية فيها .. فاذا تأملنا جمهورية افلاطون من وجهة النظر هذه ، لما وجدناها خطة للاصلاح العملى للدولة بقدر ما هى مجتمع مصطنع تخضع فيه كل المصالح لتعليم الشخصية الأخلاقية والعقلية ، وهو التعليم الذى يعد ثقافة كاملة « paideia » (١) .

ويقدم الينا شارح آخر خطة كاملة يعتقد أنها هى الاطار الذى بنيت عليه محاورة الجمهورية — وهذه الخطة ترتكز على تلك الفكرة التى عرضها افلاطون فى الكتاب الثانى من المحاورة ، وهى فكرة ايضاح معالم العدالة فى النفس الفردية من خلال وصف مجتمع سياسى مكبر . فهو يرى أن المحاورة كلها تخضع فى تركيبها لهذه الخطة الأساسية ، اذ أن كل بحث فى السياسة تنطوى عليه ، ليس الا اطارا يتيح له معالجة جانب معين من جوانب مشكلته الأساسية ، وهى مشكلة التربية : فافلاطون يبدأ محاورته بعرض تطور المجتمع منذ بداياته الأولى ، وعندما يصل الى « طبقة الحراس » بوصفها الطبقة الرئيسية فى الدولة ، ينتقل الى الكلام عن تعليم هذه الطبقة ، ويقدم برنامجا مفصلا للتعليم الابتدائى والثانوى كما أراده أفلاطون . ثم تعود المحاورة مرة أخرى الى السياسة ، وتقدم وصفا لدولة الطبقات الثلاث وفضائلها بتفصيل دقيق ، ولكن هذا الوصف فى حقيقته انما هو تمهيد لدراسة تتخذ من النفس الفردية موضوعا لها ، وهى دراسة تلائم أهداف أفلاطون التعليمية . ويلى ذلك بحث آخر فى السياسة والاجتماع والاقتصاد ، الى أن تظهر فكرة الملك الفيلسوف ، فيكون ذلك تمهيدا لمعالجة مشكلة تعليم الفيلسوف ، التى يعرضها أفلاطون فى الكتاب السابع بالتفصيل ، ويقدم فى هذا الصدد — لأول مرة فى العالم الغربى — برنامجا مفصلا للتعليم الجامعى . وهكذا يرى هذا الباحث (٢) أن كل بحث فى السياسة لم يكن الا تبريرا للبحث التعليمى ، ومدخلا الى عرض فكرة تربوية . فالسياسة ليست الا تبريرا لمعالجة مشكلات التربية ، أو عذرا ينتحله أفلاطون لمناقشة هـــذه المشكلات ، أو اطارا يمهد للكلام فى ذلك الموضوع الرئيسى الأثير لدى أفلاطون .

---

(1) W. Jaeger: Paideia, (op. cit.), Vol II, p 365-366

(2) E. Havelock: Preface to Plato, London (Blackwell) 1963, p 13-14

وعلى الرغم من اننا لا نود – فى المرحلة الحالية من بحثنا لهـذا الموضوع – أن ندخل فى تفصيلات نقدية ، فلا مفر فى هذا الصدد من ابداء ملاحظة تثيرها الفكرة القائلة ان الهدف الرئيسى للمحاورة هدف تربوى . ذلك لأن المثل العليا التربوية تتجه بطبيعتها الى الشمول ، ولن تكون لها قيمة اذا كانت بطبيعتها تقتصر على فئة محددة ، لأن هذا الاقتصار يعنى ترك بقية المواطنين فى حالة من الجهل والافتقار الكامل الى التهذيب . فالمثل العليا للثقافة ، وقيم التهذيب والكمال الأخلاقى ، تتعارض مع النزوع الى الخصوصية . ومع ذلك فقد كان برنامج أفلاطون بطبيعته موجها الى المواطنين الأحرار فحسب ، بل الى الفئة العليا منهم ، على حين أنه لم يذكر شيئا عن المجموع الكبير من الناس . وهذا السكوت يعنى أن هؤلاء سيظلون على جهلهم وغفلتهم وافتقارهم الى التهذيب . فكيف اذن تكون لقيم التربية والثقافة المكانة العليا فى محاورة الجمهورية ، فى الوقت الذى كانت فيه هذه القيم موجهة أساسا نحو فئة خاصة لا تشمل الا قلة مختارة من المجتمع ؟

لا جدال فى أن هذا الاعتراض كفيل بهدم « التفسير التربوى » لمحاورة الجمهورية من أساسه . ومن هنا فقد حاول البعض الدفاع عن نظريات افلاطون فى التربية ، على أساس أنها ذات طابع شامل ، فقال « هوربر Hoerber » مثلا : « ان الشواهد تدل على أن أفلاطون يتحدث عن مبادىء تنطبق على تعليم كل الشباب ، وعلى تدريب جميع أنواع المواطنين والصناع فى كل دولة . فالبحث فى التعليم انما هو بحث فى مبادىء التعليم الابتدائى بوجه عام ، وليس عرضا لتعليم خاص لطبقة مخصوصة فى دولة معينة » (١) . ومع ذلك فان هذا الرأى حتى لو صح بالنسبة الى التعليم الابتدائى (وهو أمر مشكوك فيه) ، لا يمكن أن يصح على التعليم العالى أو المتخصص ، وهو تعليم الفلاسفة ، الذى هو بطبيعته تعليم للصفوة المختارة وحدها . ففى هذه المحاورة اذن نزوع الى الخصوصية لا يمكن انكاره ، وهذا النزوع يدل على أن هدف افلاطون لم يكن عرض مثل عليا فى التربية والثقافة ، وانما كان تقديم نوع معين من التربية ، لأفراد معينين ، على نحو يخدم أغراض الدولة . أى أن التربية لم تكن مقصودة لذاتها ، ولم تكن هى الغاية النهائية لجهود افلاطون الفكرية فى هذه المحاورة ، وانما كانت وسيلة يستعين بها المشرع

---

(1) R.G. Hoerber : The Theme of Plato's Republic, (Doctoral Dissertation, Washington University, Missouri, 1944), p. 59.

فى تحقيق نوع معين من النظام فى المجتمع . ومن هنا فان من الخطأ الواضح تشبيه مثله العليا التربوية بالمثل العليا الحديثة التى تهدف الى تنمية الشخصية الفردية ، اذ أن الشخصية لم تكن مقصودة لذاتها عند أفلاطون ، بل انهـــا لا يمكن أن تكون كذلك الا فى ظل نوع من التفكير الديمقراطى كان غريبا تماما عن ذهنه . وبالاختصار ، فالتربية عنـــد أفلاطون لم تكن تعبيرا عن مثل عليا انسانية ، وانما كانت وســيلة لتحقيق نمط معين من انماط الحياة السياسية . وهكذا يؤدى التحليل الدقيق لفكرة التربية الى نقد التفسير الفردى لمحاورة الجمهورية ، ويمهد الطريق لظهور التفسير المضاد له ، وهو التفسير السياسى .

السياسة بوصفها الموضوع الرئيسى للمحاورة :

اذا كان التفسير السابق ، الذى يجعل من النفس الفردية ، ومن المثل العليا التربوية التى تساعد على تحقيق كمالها ، يرتكز عــلى تصريحات مباشرة قال بها أفلاطون ذاته ، فان التفسير السياسى ، الذى نعرضه فى هذا القسم ، يرتكز على حقيقة أخرى لا يمكن انكارها ، وهى أن الموضوعات السياسية كانت لها المكانة العليا فى المحاورة ، وأن هذه الموضوعات تحتل ــ من الناحية الكمية الخالصة على الأقل ، أى من حيث مقــدار الصفحات التى خصصت لمعالجتها ــ الأهمية الرئيسية فى المحاورة .

ولقد وجد كثير من شراح أفلاطون أدلة قاطعة على أن السياسة كانت الموضوع الرئيسى لاهتمامه ، وهذه الأدلة مستمدة من حياته ، ومن طبيعة الفترة التاريخية التى عاش فيها ، ومن مقارنة تعاليمه النظرية بتصرفاته العملية ، وبالحوادث التى شهدها عصره . ولعل أشـــهر القائلين بالتفسير السياسى ، من شراح أفلاطون ، هو « ارنست باركر » ، الذى يؤكد أن « الجمهورية .. مبنية على ظروف فعلية ، والمقصود منها أن تشكل الحياة الفعلية أو تؤثر فيها على الأقل » (١) . فالدساتير التى يصف أفلاطون ، فى الكتابين الثامن والتاسع ، نشأتها ونموها وانحلالها ، انما هى انعكاس لأنماط كانت موجودة بالفعل ، وكان لها تأثيرها فى تجربة أفلاطون الحية . فمن أثينا استمد معلوماته عن الديمقراطيـــة ، ومن اسبرطة وكريت استمد معرفته بالأليجاركية و « التيمقراطية » ، ومن سراقوزة استمد تجربته عن الطغيان . « فالجمهورية ليست مجرد

---

(1) E. Barker: Greek Political Theory, p. 277.

استنباط من مبادىء أولى ، وانما هى استقراء من وقائع الحيـــاة اليونانية » (١) .

وكما أن الجمهورية تصف ما هو موجود بالفعل ، فقد كان المقصود منها ان تؤثر في الحياة الفعلية . فهى محاورة ذات هدف عملى ، والدليل على ذلك تلك المحاولات المستميتة التى بذلها افلاطون من اجل تطبيق أفكاره عمليا ، والتى كاد ان يلقى حتفه بسببها . فأفلاطون كان مفكرا واقعيا فى أهدافه ، وهو يريد من مدينته أن تتحقق بالفعل . صحيح انه يتحدث فى نهاية الكتاب التاسع كما لو كانت مدينته أنموذجا يمكن ان يوجد فى السماء ، ولكن لا وجود له فى الارض . غير أن « باركر » يفسر استحالة التحقيق هذه بانها صفة لكل مثل أعلى لا يمكن ان يتجسد بحذافيره ، وان كان يظل مع ذلك يمارس تأثيره فى المجتمعات والناس . « وتلك فى الواقع احدى الوظائف الكبرى للمدن الفاضلة المثلى ، كدولة افلاطون : فحتى لو لم يكن من الممكن تحقيقها ، ففى استطاعتها مع ذلك ان تعيننا على فهم الواقع » (٢) .

ويدافع « شامبرى » فى مستهل مقدمته الطويلة التى صدر بها ترجمته الفرنسية لمحاورة الجمهورية ، عن التفسير السياسى للمحاورة ، ويعترض على الطريقة الكلاسيكية التى يعرض بها مذهب أفلاطون بوصفه نظرية فى الوجود والمعرفة ، ثم بحثا فى الطبيعة ، وأخيرا نظرية فى الأخلاق والسياسة والدين والفن . فهو لا يعترف بأن السياسة لها مكانة ثانوية ، أو بأنها نتيجة عارضة للمذهب المتكامل ، وانما يؤكد على نحو قاطع ان « افلاطون لم يصل فى الواقع الى الفلسفة الا عن طريق السياسة ومن اجل السياسة » (٣) . وبالمثل يؤكد « لوتشيونى » الأهمية القصوى للتفكير السياسى عند أفلاطون ، ويشير الى أن أكبر محاورتين لأفلاطون ، وهما الجمهورية والقوانين ، تعالجان موضوعات سياسية . فخطة التعليم التى عرضها فى الجمهورية كانت تطبق عمليا فى الأكاديمية ، ولم يكن هدفها الا تكوين الصـــفوة التى ستتولى الحكم ، وتربية عقـــول السياسيين (٤) . وبالفعل قام كثير من تلاميذ افلاطون بأدوار سياسية هامة ، أشرنا الى بعضها عند الحديث عن حياة أفلاطون .

---

(١) الموضع نفسه .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٨٢ .

(3) Introduction (op. cit.) P. V.

(4) Jean Luccioni : La pensée politique de Platon, Paris (P.U.F.) 1958, p. 244.

وأخيرا ، يلخص « فارنجتن » و « ونسبير » موقف أصحاب التفسير السياسي ، فيقـول الأول « ان فلسفة أفلاطون كانت بأسرها فلسفة سياسية ، وكان الغرض المتحكم فى حياته الطويلة ، والذى كان يزداد وضوحا كلما مضى فى طريقه ، هو بناء نظام عقيدى ونظام تعليمى من شأنه ، اذا فرضته السلطة الحاكمة ، أن يضمن الخير للدولة . فالاهتمام بالدولة كان محور الحركة الأفلاطونية ، مثلما كان الاهتمام بالطبيعة محورا للحركة الأيونية » (١) . أما «ونسبير» فيقول عن فلسفة أفلاطون بأسرها انها « موقف اجتماعى يتخذ صورا فلسفية » (٢) .

ماذا يمكن ان يكون موضوع المحاورة ؟

لا جدال فى أن مناقشة الرأيين السابقين تكشف لنا عن موقف غريب كل الغرابة : فأمامنا عمل فلسفى واحد ، يقف الشراح ازاءه موقفين متناقضين تماما ، اذ يراه فريق منهم عملا يستهدف اصلاح النفس الفردية وتربيتها ويتخذ من ذلك موضوعا وحيدا ، على حين أن الفريق الآخر يعده عملا سياسيا لا مكان للفرد فيه الا من حيث وسيلة تعين المجتمع الكامل على تحقيق الأهداف التى رسمها له الفيلسوف . ويؤكد الفريق الأول أن ما تضمنته المحاورة من اشارات سياسية انما هو نموذج خيالى لا يمكن أن يتحقق ، ولم يكن أفلاطون يقصد منه ان يتحقق ، على حين أن الفريق الثانى يصر على ان المحاورة تتضمن برنامجا سياسيا أريد تحقيقه ، وتعكس تجارب فعلية مر بها أفلاطون ، ومرت بها المجتمعات المعاصرة له ، وترسم طريق الاصلاح الذى كان الفيلسوف يؤمن به ويكرس حياته للدعوة اليه .

ومن الطبيعى ، والأمر على هذا النحو ، أن يحاول المرء اتخاذ موقف معين من هذه التفسيرات التى وصلت ــ كما قلنا ــ الى حد التناقض الكامل . ولسنا ندعى أننا سوف نحسم هذا الخلاف الحاد ، اذ أن هذا الخلاف يرجع ــ كما سيتضح لنا فيما بعد ــ الى جذور عميقة لا يمكن اقتلاعها . على أنه لن يكون من الصواب ــ من جهة أخرى ــ أن نقف مكتوفى الأيدى ونقتصر على مشاهدة صراع الشراح عن بعد ، ونتصور أن

(١) B. Farrington : Science and Politics in the Ancient World, London (Allen and Unwin) 1939, p. 91.

(٢) A.D. Winspear : The Genesis of Plato's Thought. New York (Russell and Russell) 1956, p. 272.

هذه الثنائية الحادة ينبغي أن تقبل على علاتها دون مناقشة . بل ان المجال يسمح – في رأيي – بالقاء بعض الضوء على طبيعة هذا الخلاف الأساسي ، وارجاع التناقضات الى أصولها العميقة ، ومحاولة تحديد العلاقة الحقيقية – لا العلاقة الظاهرية – بين الفريقين المتنازعين .

١ – الفرد والمجتمع :

لا جدال في أن القول بأن النفس الفردية وتربيتها هي الموضـــوع الرئيسي لمحاورة الجمهورية ، أساسا ثابتا من نصوص المحاورة نفسها ، كما قلنا من قبل . ذلك لأن الجزء الرئيسي من المحاورة يبدأ بنص يؤكد فيه أفلاطون أنه يهدف الى بحث النفس البشرية من خلال صورتها المكبرة ، وهي المجتمع . ومع ذلك ، فهل يصح أن يكتفي التحليل العلمي بنص أقوال أفلاطون ، ويحملها على معانيها الظاهرة ؟ أليس من الجائز أن يؤدي هذا التحليل الى نتيجة مضادة لما قال به أفلاطون ذاته ؟

ان أفلاطون ، حين بدأ حديثـــه الطويل بتشبيه الفرد والمجتمع بالحروف الصغيرة والحروف الكبيرة ، وأكد أن دراســـتنا للمجتمع لن تكون الا دراسة للفرد ولكن على نطاق أوسع يعيننا على ادراك دخائل النفس البشرية والسير في دروبها الملتوية المعقدة بسهولة أكبر – حين بدأ أفلاطون على هذا النحو ، جعل المحاورة كلها متوقفة على صحة هذا التشبيه ، بحيث لا يكون لنا مفر من اعادة النظر في موضوع المحاورة وهدفها لو اتضح لنا أن هذا التشبيه باطل . فهل يصمد هذا التشبيه بالفعل للاختبار الدقيق ؟

(أ) في اعتقادي أن هذا التشبيه ينطوي بدوره على نوع من المغالطة – على النحو الذي نبهنا اليه في الفصل السابق – وان كانت هذه مغالطة تبلغ من الدقة والخفاء حدا لا يسهل معه كشفها . ففي حالة الحروف ، تكون الحروف الكبيرة بالفعل أسهل قراءة من الحروف الصغيرة . ولكن هل العدالة في الدولة أو في المجتمع الكبير أوضح مما هي في الفرد الواحد ؟ ألا يجوز القول ان تشابك العلاقات في الدولة ، وتعقدها الشـديد ، وتضارب المصالح والاتجاهات فيها ، كفيل بأن يجعل عملية « التكبير » هذه مؤدية الى التعقيد ، لا الى التبسيط ؟

(ب) ومن جهة أخرى ، فقد كان من الواجب ، قبل أن يقدم أفلاطون هذا التشبيه ويجعل له مثل هذه الأهمية ، أن يثبت لنا أن هناك توازيا حقيقيا بين الفرد والدولة ، أي أن الفارق بينهما ليس الا فارقا في المقدار

او الكم فحسب ، وأن الدولة ليست الا فردا مكبرا . ومع ذلك فأن هذه الموازاة فكرة باطلة ، لأن من مبادىء البحث الاجتماعي ان المجتمع كيان « فريد في نوعه sui-generis » ، وانه ليس مجرد تكبير للفرد ، وليس مساويا لمجموع من فيه من الأفراد ، وانما هو حقيقة مستقلة لها كيانها الخاص . ولنقل – بتعبير حديث – ان افلاطون ينكر هنا أصالة الظاهرة الاجتماعية ، ويخلط بين مجالى السياسة الاجتماعية والأخلاق الفردية اذ يجعل الأولى مجرد امتداد يوازى الثانية .

(جـ) وفضلا عن ذلك ، فلو كانت محاورة الجمهورية بحثا فى العدالة الفردية ، ولو لم يكن الجزء السياسى فيها سوى « تكبير » لمنظور العدالة فى الفرد فحسب ، لكان من الواجب أن ينتهى البحث بنهاية الكتاب الرابع (٤٣٤) ، لأنه توصل عندئذ الى معرفة ماهية العدالة الفردية وطبيعتها ، على أساس تطبيق المبدأ القائل ان العدالة هى « أداء كل لوظيفته » على الفرد والمجتمع معا . فهذه النتيجة كانت اذن كافية لتحقيق الغرض الذى حدده أفلاطون عندما بدأ هذا البحث . ومع ذلك فان الكتاب الخامس يبدأ باستطراد عن نظام الأسرة فى المجتمع ، ونظام انجاب الأطفال وعلاقتهم بآبائهم ، أى موضوع شيوعية النساء والأطفال . وهذا موضوع سياسى واجتماعى بحت ، أى انه ليس موضوعا يبحث على مستوى المجتمع لكى يطبق بعد ذلك على مستوى الفرد . وبعبارة أخرى فان أفلاطون لا يعالج هذا الموضوع الأخير الا استكمالا لصورة المجتمع المثالى الذى سبق له أن رسم بعض خطوطه الرئيسية ، لا لأنه سيقدم فيه مبدأ يمكن تطبيقه فيما بعد على الفرد ، أو يساعد على فهمنا لطبيعة النفس الفردية . واذن ، فلو كان من الجائز القول أن بحث العدالة فى المجتمع كان حتى الكتاب الرابع وسيلة لمعرفة العدالة الفردية ، فان هذا البحث يتخذ بعد ذلك صورة دراسة سياسية مقصودة لذاتها . صحيح أن أفلاطون يعود بعد مرحلة طويلة (فى الكتابين الثامن والتاسع) الى فكرة الموازاة بين الفرد والدولة ، حين يعرض للأنواع الصالحة والفاسدة من الحكومات ، وما يقابلها من انواع الأفراد ، ولكن الأهتمام الذى يبديه عندئذ بالحكومات والمجتمعات ، والتفصيلات التى يأتى بها فى هذا الصدد ، يقنعنا بأن الكلام عن الفرد هو الذى يحتل أهمية ثانوية ، وهو الذى يقال على سبيل التشبيه أو التمثيل بما يحدث فى الدولة ، لا العكس ، أى أن الدولة فى هذه الحالة هى أساس البحث ، وليس البحث فى الفرد الا نتيجة ثانوية مستخلصة منها .

(د) فى ضوء الحقائق السابقة ، نستطيع أن نقدم فرضا نعتقد ان له درجة عالية من الاحتمال — وهو ان حديثه عن الدولة بوصفه منظورا مكبرا للفرد انما كان وسيلة درامية اتبعها افلاطون لكي يمهد للبحث فى السياسة ، وهو البحث الذى كان مقصودا لذاته . وليس هذا بالأمر المستبعد على كاتب له مقدرة افلاطون الدرامية : اذ أن من الممكن جدا أن يقدم الينا موضوعه الرئيسى فى صورة استطراد ، وأن يعود من آن لآخر الى تذكيرنا بأن الفرد هو المقصود آخر الأمر ، على حين ان الأبحاث السياسية — التى تقدم الينا فى صورة استطراد ، أو وسيلة تخدم الغاية الأساسية وهي الفرد — تكون هى فى واقع الأمر الهدف الحقيقى من بحثه .

٢ — الواقع والمثال :

لا شك ان هنالك أساسا قويا ، من اقوال أفلاطون ذاته ، للرأى القائل ان افلاطون أراد من محاورة « الجمهورية » ان تكون صورة خيالية لأنموذج مثلى فقط ، ولم يقصد منها أن تعالج شئون الواقع أو تساعد على حل مشكلاته (١) . فالنص الذى أوردناه من قبل والذى يختم به افلاطون مناقشاته السياسية المستفيضة فى آخر الكتاب التاسع ، ينطوى على اشارة واضحة الى أن المحاورة انما كانت أنموذجا متخيلا لمن شاء أن يحاكيه فى نفسه . وليس هذا بالنص الوحيد الذى يؤكد فيه افلاطون الطابع المتخيل او المثالى لبرنامجه . فهو فى الكتاب الخامس (٤٧٢) يقول : « وعلى ذلك ، فاننا عندما أخذنا نبحث عن ماهية العدالة وعما يكونه الرجل العادل ، ان أمكن وجوده ، وعن ماهية الظلم وما يكونه الظالم ، انما كنا نبحث من ذلك كله لكى نهتدى الى أنموذج . فمهمتنا كانت تأمل هذين الرجلين ، والتفكير فى مدى سعادتهما أو شقائهما، لكى نصل الى ان أشبه الناس بهما يلقى مصيرا قريبا كل القرب من

---

(١) لا يخفى أن هناك ارتباطاً قوياً بين التفسير الفردى والتفسير المثالى للمحاورة ، إذ أن القائلين بأن النفس الفردية هى الهدف الأخير للمحاورة ، يكملون رأيهم هذا بالقول إن كل ماورد فيها من مناقشات فى السياسة والمجتمع إنما كان المقصود منه رسم أنموذج خيالى تحاكيه النفس الفردية وتطبقه فى دولتها الباطنة ، ولم يكن الهدف منه هو أن يتحقق فى مجتمع موجود بالفعل .

وبالعكس فإن أصحاب التفسير الاجتماعى أو السياسى يؤكدون — لأسباب واضحة — أن المحاورة كانت تشير إلى واقع موجود بالفعل ، لا إلى أنموذج متخيل .

مصيرهما. أما امكان تحقيق هذه النماذج بالفعل ، فذلك مالم يدخل فى نطاق مشروعنا » .

ومع ذلك ، فان من الممكن ان نهتدى فى المحاورة الى نصوص أخرى تؤيد الرأى المضاد ، القائل ان أفلاطون كان يتحدث وفى ذهنه امكان التحقيق الفعلى لجمهوريته ، وانه وضع أنموذجها على أساس أنماط معينة مرت به فى تجربته الفعلية . فهو مثلا يعدد أنواع الحكومات التى تحدث عنها فيقول « ان اولهــا هى الحكومة المشــــهورة فى كريت واسبرطة ، وهى الحكومة التى يشيع الاعجاب بها . والثانية فى الترتيب وفى المكانة تسمى بالأوليجاركية ، وهى حكومة فيها عيوب عديدة . وتليها حكومة هى عكس السابقة ، وأعنى بها الديمقراطية . وأخيرا حكومة الطغيــــان .. » (٥٤٤) ويكاد يكون من المؤكد أن أفلاطون كان يعنى بالديمقراطية الحــكومية الأثينية ، وبالطغيان حكومة ديونيزوس فى صقلية ، مثلما انه تحدث صراحة عن حكومة كريت واسبرطة . فهو هنا يشير الى تجربة واقعية مرت به ، وتشهد عليها وقائع حياته ذاتها ، ومحاولاته المستمرة تحقيق حكومته فى صقلية ، وجهوده الدائبة فى سبيل غرس مبادئه فى نفس حاكمها ، كما يشهد على ذلك نشاط أفراد الاكاديمية فى ميدان السياسة ، واشتراكهم فى أنواع شتى من الانقلابات والثورات .

ولكن الأهم من ذلك كله ، هو ذلك النص الذى يتحدث فيه أفلاطون عن حكم الملك الفيلسوف . فهو يمهد لهذا النص بمقدمة طويلة تشوق القارىء وتشعره بأن شيئا عظيم الأهمية يوشك أن يقال ، بل ان المرء ليشعر بأن المحاورة ستبلغ ذروة عليا بعد قليل . وبالفعل يتحدث سقراط عن حكم الفلاسفة كما لو كان هو النهاية الحاسمة لشرور البشر ، والبداية الحقيقية للعصر الذهبى للانسان ، ويعلن مبدأه الرئيسى هذا بلهجة تنبؤية جادة الى أبعد حد : « مالم يصبح الفلاسفة ملوكا فى بلادهم ، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة جادين متعمقين ، ومالم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد ، ومالم يحدث من جهة أخرى ، ان قانونا صارما يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من ادارة شئون الدولة ــ مالم يحدث ذلك كله ، فلن تهدأ ، يا عزيزى جلوكون ، حدة الشرور التى تصيب الدولة ، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله . ومالم يتحقق ذلك ، فلن يتسنى لهذه الدولة التى رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد ، وأن يكتمل نموها ــ ذلك ما كنت أتردد فى

اعلانه منذ وقت طويل ، ادراكا منى لمدى مخالفته للآراء الشائعة . ومع ذلك فمن الصعب أن يتصور المرء كيف يمكن أن يتحقق الخير للدولة أو للفرد على أى نحو آخر » . (٤٧٣) .

فهنا اذن حديث صريح عن تحقق تلك الدولة التى رسم خطوطها العامة ، ولم تكن فكرة الحاكم الفيلسوف الا الوسيلة التى اعتقد أفلاطون انها هى الكفيلة بنقل انموذجه الى مجال الواقع ، كما لم تكن محاولاته الدائبة فى صقلية الا تطبيقا منه لهذا المبدأ فى ميدان السياسة الفعلية . وعلى ذلك ، فقد كان أفلاطون ، على الرغم من كل ما قاله عن انموذجه الذى يوجد « فى السماء » ، أو فى باطن النفس البشرية ، يؤمن بأن انموذجه هذا يمكن أن يتحقق ، ويرسم الخطط الكفيلة بتحقيقه ، ويسعى الى تنفيذها بالفعل .

٣ ـ الفلسفة الظاهرة وعواملها الخفية :

ومع ذلك ، فحتى لو فرضنا أن أفلاطون لم يتحدث علنا الا عن استحالة تحقيق مدينته المثلى ، فهل يعنى ذلك أن ملامح مدينته هذه مستمدة من خياله أو من تفكيره النظرى وحده ؟ الواقع ان الفيلسوف ، حتى حين يظن أنه يستخدم عقله المحض فى تشييد بناء فكرى معين ، لابد أن يكون قد استخلص عناصر هذا البناء من تجربة فعلية مرت به . صحيح أنه يعرض علينا أفكاره كما لو كانت مستمدة من تجاويف ذهنه وحدها ، بل يظن أن مما يشرفه أن تكون كذلك ، وأن مما يحط من قدره أن يكون قد تأثر بعوامل خارجية . ومع ذلك فان كشف العلاقات والعوامل الخفية التى لابد أنها قد أثرت فيه دون أن يشعر ، وتدخلت فى تحديد طابع ذلك الفكر الذى يظنه « تلقائيا » ، هى بعينها مهمة البحث والتحليل العلمى ، على حين أن الاقتصار على ترديد ما يصرح به الفيلسوف أو شرحه وتوسيعه ، ينبغى أن يعد نقصا فى القدرة التحليلية .

فافلاطون كان بلا شك يفضل أن ينظر الى أفكاره فى محاورة مثل « الجمهورية » على أنها تدين بوجودها لقدرته الذهنية وحدها ، وهو ـ كمعظم الفلاسفة ـ يجد فى ذلك موضوعا للفخر . ومع ذلك فان المهمة الحقيقية لمؤرخ الفلسفة هى أن يبحث ، فى وقائع حياته وعصره ، وفى مسلكه الخاص والعام ، وفى بقية كتاباته ، عن تلك العناصر التى لا بد أنها تحكمت فى صياغة تفكيره على هذا النحو . وليس من مظاهر التعمق على الاطلاق ان يكتفى مؤرخ الفلسفة بمسايرة الفيلسوف فى ادعائه التلقائية والاصالة المطلقة ، بل انه كلما نفذ الى ماوراء ادعاءات الفيلسوف الظاهرة ، كان

اقرب الى الروح العلمية الصحيحة . ومع ذلك فان مؤرخا كبير للفلسفة هو « تسلر » ، لا يرى فى مدينة أفلاطون الفاضلة سوى انها عمل فنى : « يرتكز تماما على تجريدات ، ولا يمكن أن يصمد أمام لنوع الحياة الواقعية ومرونتها » (١) فهذا حكم مهما بدا عليه ـ ظاهريا ـ من العمق ، فانه فى حقيقته سطحى لانه يكتفى بمسايرة ما يدعيه الفيلسوف ذاته دون مزيد من التحليل .

ولنضرب مثلا يوضح ما نعنيه بتفسير آراء الفيلسوف من خلال تصريحاته الظاهرة ، وتفسيرها من خلال العوامل الخفية المتحكمة فيها . فمن المعروف أن افلاطون يقدم تقسيما ثلاثيا للنفس ، مناظرا لتقسيم سياسى للدولة الى ثلاث طبقات .. وهناك من الشراح من يرون أن التقسيم الثلاثى للنفس هو الأصل ، وهو الذى تولد عنه التقسيم الثلاثى للدولة عندما طبق على مجال السياسة ، على حين أن شراحا آخرين يرون عكس ذلك ، اى أن التقسيم الثلاثى للطبقات هو الاصل ، وهو الذى اثر فى نظرته الى النفس البشرية واقسامها .

ففى كتاب « بايديا » يقول ييجر : « ان الوصف الذى قدمه أفلاطون للعدالة ووظيفتها فى الدولة المثلى ليس مستمدا من حقائق الحياة السياسية ، وانما هو انعكاس لنظريته فى أجزاء النفس ، اسقط بابعاد أكبر على صورته للدولة وطبقاتها » (٢) . وقد أشرنا من قبل الى رأى مماثل عند « تسلر » ، أكد فيه أن التقسيم الحاد للطبقات الثلاث عند افلاطون يرتد الى تقسيمه الثلاثى للنفس من جهة ، ويرتد من جهة اخرى الى رأيه فى المجالات الثلاثة للكون : مجال العقل (أو الفكرة)، ومجال النفس ، ومجال العالم المادى ، وأن تميز الطبقة العليا وعلوها على الآخرين انما هو تعبير عن علو العقل فى الكون وانعكاس له (٣) .

وفى مقابل ذلك يؤكد « سنكلير » أن تقسيم أفلاطون لأجزاء النفس كان نتيجة للتقسيم الثلاثى للدولة ، أى أن علم النفس عنده مبنى على طريقة تركيب الدولة ، لا العكس (٤) . ويذهب « فارنجتن » الى أبعد

---

(١) المرجع المذكور من قبل ، ص ٤٧٥ .

(٢) المجلد الثانى ، ص ٢٠٧ .

(٣) انظر : تسلر ، المرجع المذكور من قبل ، ص ٤٧٥ ، و ص ٤٨٧ — ٤٨٨.

(4) T.A. Sinclair: A History of Greek Political Thought, (Routledge and Kegan Paul), 1959, p. 153.

من ذلك ، فيرى أن علاقة السيد بالعبد ، التى كانت أخص مميزات تفكير أفلاطون الاجتماعى والسياسى ، تتحكم فى المجال النفسى ، اذ أن النفس تدبر الجسم وتحكمه وتسوده ، فهى له بمثابة السيد للعبد (1) ، بل أن هذه العلاقة تتحكم فى مذهب أفلاطون بأسره ، وتنعكس على تقسيماته لمجالات الكون المختلفة .

هذا المثل واضح الدلالة بالنسبة الى ما نقصده : فالتفسير الميتافيزيقى ، الذى يرجع السياسة ذاتها الى أفكار نظرية خالصة ، يبدو أقرب الى تعاليم الفيلسوف نفسه ، اذ أن كل فيلسوف ، ولا سيما أفلاطون ، يود أن تبدو تعاليمه مجرد آراء نظرية ابتدعها ذهنه وحده ، وليس لها من أصل سوى قدرته الخلاقة الخاصة . ومن هنا فان هؤلاء الشراح عندما يسايرونه ، ويجعلون للأفكار الميتافيزيقية المكانة الأولى فى المذهب ، يصورون الأمر كما لو كان كل شىء قد انبثق من ذهن الفيلسوف دون أية مقدمات ، ولا يقومون بأية محاولة للتعليل . صحيح أن تفسيرهم قد يبدو « أرفع » و « أنبل » ، وهو اقطعا أقرب الى ما يميل اليه الفيلسوف ذاته ، ومع ذلك فهو ـ على الرغم من كل ما يبدو عليه من مظاهر العمق ـ أقرب الى السطحية من أى تفسير آخر يحاول أن ينفذ الى ما وراء المظهر الخارجى للأمور .

وفى اعتقادى ان أى تعليل خير من عدم التعليل . فاذا كان هذا التعليل يستند الى اساس معقول ، كان دون شك أفضل من تلك التفسيرات التى تكتفى بقبول ظواهر الأمور . وحين يكتفى مؤرخ الفلسفة بالنظر الى أفكار فيلسوف معين على أنها خلق من العدم ، أو على أنها تفكير نظرى محلق فى الهواء ، بلا مقدمات أو ارتباطات ، ودون « بيئة » اجتماعية أو حتى عقلية يعيش فيها الفيلسوف ويتبادل التأثير معها ، وحين يرى فى مذهبه نتاجا نظريا صرفا لا علاقة له بالعالم العينى الذى يعيش فيه ، فانه يقدم الينا دون شك صورة ناقصة ، وربما مشوهة ، لهذه الأفكار ، ويبتعد بتفسيره تماما عن الروح العلمية كما ينبغى أن تكون .

ولا جدال فى أن محاولة التعليل والتحليل العلمى تصطدم برغبة الفيلسوف فى أن يقدم الينا مذهبه فى صورة بناء نظرى صرف . ومع ذلك

---

(1) B. Farrington: Greek Science, (Pelican Books), 1949. Vol. I, p. 142.

فان هذا التحليل العلمى يصل الى العوامل الخفية التى تحكمت فى تفكير الفيلسوف دون أن يكون قد شعر بها ـ فى كثير من الأحيان ـ عن وعى . ففى حالة افلاطون مثلا ، نجد أن ارتباطاته العائلية والشخصية ، التى جعلته يتصل اتصالا وثيقا بعدد من أكبر ساسة أثينا فى عصره ، وكذلك حياته الشخصية ، وأسفاره وتجاربه فى صقلية وجنوب ايطاليا ـ هذه العوامل كلها لابد قد أثرت فى تفكيره . فاذا وجدنا فى ذلك التفكير ذاته عناصر يمكن ارجاعهـا ـ بمجهود تحليلى بسيط ـ الى تلك العوامل ، فعندئذ يصبح مثل هذا التعليل أمرا تفرضه الروح العلمية على الباحث ، على حين أن الاكتفاء بتصريحاته ومواقفه المعلنة وحدها يعد قصورا لا شك فيه . مثال ذلك أن افلاطون يؤكد ـ على المستوى الميتافيزيقى ـ فكرة الثبات والأزلية ، ويذهب ـ على المستوى الأخلاقى ـ الى أن التغير والكثرة شر وفساد . ومن جهة أخرى فان لديه ـ على المستوى السياسى ـ ميلا واضحا الى النزعة المحافظة ، والى تأكيد الارتباط بين ارتفاع مكانة الدولة وبين درجة احتفاظها بقوانينها ونظمها ثابتة لا تتغير . بل انه ليذهب الى أن تغير الأساليب والأوزان الشعرية والمقـامات الموسيقية يؤدى الى فساد الدولة ذاتها . أليس لنا الحق ، فى هذه الحالة ، فى القول بوجود ارتباط بين الجانبين العملى والنظرى فى تفكير الفيلسوف ؟ ألن يكون الأقرب الى الروح العلمية ـ التى تنزع الى جمع أكبر عدد من الظواهر تحت قانون واحد أو تفسير واحد ـ أن نقول ان تأكيد الثبات والأزلية والواحدية على المستوى النظرى يرتبط ارتباطا وثيقا بالرغبة فى المحافظة على ثبات القوانين ووحدتها ، والحيلولة دون حدوث تغير على المستوى السياسى والعملى ؟ أو لنتساءل بعبارة أخرى : أيهما أقرب الى الروح العلمية الصحيحة : ذلك الشارح الذى يرى كلا من هذه الظواهر منفصلة عن الأخرى ، أم ذلك الذى يحاول الربط بينها ، فيرجع الأفكار النظرية الى الاتجاهات العملية الواضحة لدى الفيلسوف ؟ أليس الفرض الأخير ، على الأقل ، وجهة نظر اجتهادية تستحق البحث والاحترام ، واحتمالا مرجحا ينبغى أن يؤخذ بعين الاعتبـار ؟

ونستطيع أن نمضى أبعد من ذلك فى ايضاح ما نرمى اليه ، فنقول ان افلاطون ذاته ، وان كان ـ مثل معظم الفلاسفة ـ يفضل التفسير النظرى البحت لآرائه الفلسفية ، قد أقدم الينا ، ربما دون أن يشعر ، مثلا رائعا يمكن الاستشهاد به للتدليل على الفكرة السابقة . فهو فى نهاية الكتاب الخامس وبداية السادس من المحاورة يعرف الفلسفة بأنها البحث فى

الوجود الثابت الذى لا يتغير ، وبأنها معرفة الحقائق الأزلية لا الصور المتغيرة للأشياء . وهذا ، بطبيعة الحال ، هو التعريف الكلاسيكي الذى يستند اليه جميع أنصار الاتجاه النظرى البحت فى الفلسفة . ومع ذلك فان السياق الذى يرد فيه هذا التعريف لا يدع مجالا للشك فى أن الاعتبارات العملية هى أساس تعريفه هذا . ذلك لأنه كان فى صدد شرح رأيه القائل ان الفلاسفة هم أصلح الناس للحكم ، وكان تعريفه السابق للفلسفة مرتبطا بهذه الفكرة ارتباطا وثيقا . ولكنه لم يقتصر على التبرير النظرى البحت لهذا التعريف ، وانما أوضح مبرراته العملية على نحو قاطع بعد تقديمه مباشرة : فهو فى مستهل الكتاب السادس يقول ان من الواجب اختيار حراس الدولة « من بين أولئك الذين يتبين أنهم قادرون على حفظ القوانين والنظم فى المجتمع » . (٤٨٤) . وبذلك يكون الاتجاه الحقيقى لتسلسل تفكيره هو : ان المجتمع الذى أدعو اليه مجتمع محافظ يثبت نظمه ويتجنب تغيير قوانينه . واذن فمن الواجب ان يحكم هذا المجتمع فيلسوف ، لأن الفلسفة تهتم بالوجه الأزلى الثابت للأشياء ، أى ان الفلسفة تأبى التغير مثلما ان المجتمع الذى أدعو اليه ينبغى الا يكون متغيرا . وهكذا يظهر بوضوح أن اهتمام الفلسفة بما هو أزلى وثابت ، وبالحقيقة اللامتغيرة ، انما يرتبط فى ذهن أفلاطون ذاته بالنظرة المحافظة التى ترمى الى الابقاء على ثبات قوانين المجتمع وحمايتها من التغير . ومن الجائز أن يحاول البعض انكار وجود هذا الارتباط فى ذهن أفلاطون ، ولكن التعاقب المباشر للمطلبين ، النظرى والعملى ، فى النص الذى أشرنا اليه الآن ، هو فى ذاته رد حاسم على دعاة الفصل بين الوجه العملى والوجه النظرى فى تفكير الفيلسوف .

٤ ـ الاستنتاج :

تكشف لنا المناقشات السابقة عن حقيقة على جانب كبير من الأهمية . ذلك لأن التقابل بين التفسير الفردى والاجتماعى ، أو التفسير النظرى والعملى ، انما هو فى حقيقته اختلاف فى « مستويات » التفسير : أعنى اختلافا بين المستوى الظاهر لأقوال الفيلسوف الصريحة ، كما يود أن تعرض على قرائه ، وبين المستوى الأكثر خفاء للعوامل المتحكمة فى تفكير الفيلسوف ، والتى قد يكون الفيلسوف شاعرا بها ، أو ببعضها ، وقد لا يكون . والمستوى الأخير أقرب الى الطابع العلمى ، دون شك ، من الأول . صحيح أن التفسيرات فيه قد تخطىء ، وقد لا تكون منطبقة كل الانطباق ، أو قد تكون مبالغا فيها ، ولكن هذا راجع الى ان المهمة التى

يأخذها أصحاب هذا النوع من التفسير على عاتقهم أشق من مهمة أصحاب النوع الأول ، الذين يكتفون بموقف الفيلسوف ذاته وبتصريحاته الظاهرة .

والحق إن النتيجة التي توصلنا اليها مناقشاتنا السابقة بأسرها هي أن من المستحيل أن نفصل ، في محاورة كالجمهورية ، بين الجانب النظري والجانب العملي في تفكير الفيلسوف ، أو أن نصور أفكار الفيلسوف على أنها نبات شيطاني لا جذور له الا في التربة الذهنية الخاصة للفيلسوف نفسه . ففي المحاورة نجد تعاقبا رائعا بين أشد الأبحاث النظرية تجريدا ، وبين أقرب المناقشات الى الطابع العملي . وفيها يمتزج التفكير الخيالي المسرف بالوصف الواقعي الدقيق امتزاجا لا نظير له . وفيها تعالج الميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والفن جنبا الى جنب ، دون أن يشعر المرء بأية صعوبة في الانتقال من أحد هذه الموضوعات الى الآخر .

ان الأمر المؤكد هو أن المحاورة تتجاوز التصنيفات المألوفة الى اخلاق أو اجتماع أو سياسة أو ميتافيزيقا . فافلاطون يرفع فيها كل حد فاصل بين البحث النظري البحت والبحث العملي والاجتماعي والسياسي . واذا كان تصنيف المحاورة أو تحديد موضوعها يعد اليوم مشكلة ، فما ذلك الا لأن هذه التقسيمات المصطنعة قد أصبحت جزءا من كياننا الذهني . أما افلاطون ، فيقدم الينا في هذه المحاورة درسا بليغا ، هو أن الانسان وحدة لا تنفصم ، وأن الفصل بين الأوجه النظرية والأوجه العملية للفلسفة هو على الدوام فصل مصطنع . ولا جدال في أن هذا الدرس موجه ، أساسا ، الى أصحاب الاتجاهات المثالية في الفلسفة ، الذين يصرون على النظر الى الفكر على أنه مملكة قائمة بذاتها ، لها قوانينها الخاصة التي لا تخضع الا لمنطقها الداخلي — مملكة يمكن أن تؤثر في الجانب العملي من بعد ، ولكنها لا يمكن أن تتأثر به . الى هؤلاء يعطي أفلاطون — ربما دون أن يشعر — درسا بليغا في محاورة الجمهورية . وأقول ان الدرس بليغ لأن أفلاطون ذاته هو أبو المثالية ، وهو رائد المثاليين وملهمهم في كل عصر . ومع ذلك فقد كان هو ذاته الذي قدم الينا في محاورته الكبرى هذه عملا متكاملا يتجاوز الفواصل بين الميدان النظري والعملي ، ويتخطى الحدود بين النظرة الواقعية والنظرة المثالية الى الأمور . ولعل محاورته كانت مثلا مبكرا ، سحيق القدم ، من أمثلة « وحدة المعرفة » التي أصبحت في عصرنا هذا هدفا بعيد المنال . وهي على أية حال تمثل نمطا من التفكير الفلسفي المتعدد الجوانب ، قد يكون بحق هو النمط الجدير باهتمام العقل الانساني .

الأفكار السياسية

لا بد لنا ، قبل أن نشرع فى بحث أفكار افلاطون السياسية كما تكشف عنها محاورة الجمهورية ، أن ننزع من اذهاننا تلك الصورة الشائعة لأفلاطون ، التى يتمثل فيها مفكرا نظريا بحتا يزدرى الأمور العملية ويترفع عنها ، ويحلق بفكره فى عالم لا يعد عالمنا الواقعى هذا الا ظلا أو انعكاسا باهتا له . ومن المؤكد ان افلاطون ذاته قد اسهم بدور كبير فى رسم هذه الصورة ، أو فى نسج هذه الأسطورة ، اذ انه كان ، على ما يبدو ، يفضل أن يتمثل للناس على هذا النحو . ومع ذلك فقد كان فى حياته يسلك مسلكا مختلفا كل الاختلاف ، بل انه فى كتاباته ذاتها كان يعبر من آن لآخر عن حقيقته (كما فى الرسالة السابعة مثلا) ويناقض بذلك تلك الصورة المجردة التى يرسمها لنفسه من خلال معظم محاوراته .

ومن اهم عناصر هذه الصورة الشائعة ـ التى ينبغى كما قلنا أن نتخلى عنها اذا شئنا أن نفهم افلاطون على حقيقته ـ القول انه كان مفكرا تأمليا يزدرى عالم السياسة أو يجعل له المكانة الدنيا فى مذهبه . فأفلاطون لم يكن مفكرا نظريا خالصا ، ولم يكن ذا خبرة ضئيلة فى ميدان السياسة العملية ، وانما كان اهتمامه بالسياسة يعادل على الأقل اهتمامه بالموضوعات النظرية المجردة . ومن المؤكد أنه ، فى محاورة كالجمهورية ، كان أكثر اهتماما بالجانب العملى فى عمومه ، (وهو الجانب الذى تعد السياسة وجها من اوجهه) منه بالجانب النظرى أو الميتافيزيقى البحت . ففى هذه المحاورة تنعكس بوضوح تلك الخبرات الواسعة التى

اكتسبها افلاطون خلال حياته ، او استمدها من اقاربه واصدقائه السياسيين ، أو من رحلاته العديدة . وقد استطاع ، بفضل هذه الخبرات جميعا ، وبفضل قدرته الذهنية التركيبية ، أن يجمع كل العناصر التي مرت به ، او التي بلغته عن طرق الرواية والسماع ، في كل موحد ، ويكون منها « نظرية » بالمعنى الحديث لهذه الكلمة .

النظرية السياسية عند افلاطون :

يتفق عدد كبير من شراح افلاطون على ان هذا الفيلسوف كان صاحب اول نظرية اجتماعية وتاريخية واضحة المعالم في تاريخ الفكر الغربي . فهو لم يقتصر على وصف وقائع تطور المجتمعات على أساس خبراته ومعلوماته الخاصة ، وانما حاول أن يتعمق من وراء الوقائع الى القاعدة او القانون العام ، ومن وراء الوصف الى التعليل والتفسير .

ولعل خير شهادة نستطيع ان نأتي بها في هذا الصدد هي شهادة خصوم أفلاطون ، أعني أولئك الشراح الذين يتخذون منه موقفا نقديا عنيفا ، وربما تطرفوا الى حد التنبيه الى العناصر السلبية وحدها ، واغفال كل عنصر ايجابي في كتاباته . فمؤرخ العلم الكبير « جورج سارتون » يرى أن تقسيم افلاطون للدساتير الى ملكية مطلقة وملكية دستورية والبجاركية وديمقراطية وطغيان ، يمثل بحثا قيما في علم الاجتماع ، يسمح لنا بأن نعد أفلاطون أول عالم في الاجتماع ، وأول باحث في التاريخ الدستوري (١) . ذلك لأن افلاطون لو كان قد اقتصر على عرض هذه الدساتير لما كان عالما اجتماعيا بالمعنى الصحيح ، بل لكان باحثا وصفيا فحسب . غير انه أضاف الى ذلك مسالة على اعظم جانب من الأهمية ، هي ان هذه الدساتير تتعاقب بهذا الترتيب ، وينتقل كل منها الى الآخر حتى يكمل الجميع دورة كاملة ، ثم يبدأ التعاقب مرة أخرى من جديد . هذا التأكيد لوجود ترتيب معين للدساتير ، ينطوي على نظرية معينة في تطور المجتمعات ، اذ أن افلاطون يشرح الأسباب التي تؤدي الى الانتقال من دستور الى آخر ، فيبين مثلا كيف أن الديمقراطية المفرطة ، التي تصل الى حد الفوضى ، تؤدي الى رد فعل عكسي هو قيام دولة الطغيان . فهو اذن كان مفكرا نظريا سياسيا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة .

---

(١) انظر : تاريخ العلم . المجلد الأول . ص ٤١٤ .

ويذهب « كارل بوبر » الى أبعد من ذلك ، فيقول : « كان أفلاطون واحداً من أوائل العلماء الاجتماعيين ، وكان دون شك أقواهم تأثيرا . ولا جدال فى أنه كان عالم اجتماع بالمعنى الذى أصبح به هذا اللفظ مفهوما عند كونت وملر دسبنسر ، أى انه طبق منهجه المثالى بنجاح على تحليل حياة الانسان الاجتماعية وقوانين تطورها ، فضلا عن قوانين وشروط استقرارها (١) » . فأفلاطون كان فى رأيه يهدف الى وضع نظام للفترات التاريخية التى يحكمها قانون التطور ، وأكد ان المحرك الأول للتغير الاجتماعى (أى « للدينامكا الاجتماعية ») هو الصراع الداخلى فى الطبقة الحاكمة ، أى هو صراع المصالح ، ولا سيما المصالح المادية بين الحكام (٢) .

والواقع أن أفلاطون كان صريحا فى تحديده لطبيعة العوامل التى تؤدى الى الشقاق فى الدولة ، وبالتالى الى التغيرات والثورات السياسة . فهو يقول : « ان الفرقة بين الناس انما ترجع الى انهم ، فى المجتمع ، لا يستخدمون كلمات : ملكى ، وليس ملكى ، وملك غيرى ، وليس ملك غيرى ، بالنسبة الى أشياء واحدة ... وعلى ذلك فأصلح الدول هى تلك التى يستخدم فيها أكبر عدد من المواطنين هذه الكلمات بمعنى واحد ، وبالنسبة الى أشياء واحدة ... ومثل هذه الدولة أشبه ما تكون بفرد واحد . » (٤٦٢) . فهناك اذن ادراك واضح لتأثير العوامل الاقتصادية فى تغيير مجرى الحياة السياسية . ويعلق « ونسبير » على امثال هذه النصوص التى تتكرر فى المحاورة ، بقوله : « ينبغى أن نعترف بأنها لحظة تاريخية عظيمة تلك التى يصوغ فيها مفكر أمورا معينة بمثل هذا الوضوح القاطع . انها للحظة تاريخية عظيمة تلك التى يدرك فيها فيلسوف ان الأمور التى تؤدى الى تفرقة البشر مبنية الى حد بعيد على الاقتصاد وعلى الممتلكات . وعلى الرغم من ان الحلول التى أشار بها أفلاطون لا تطبق الا على الطبقة الحاكمة ، فان مما له أهميته العظمى أن يدرك مفكر أن الانسجام والوئام فى المجتمع يتوقف على الاتفاق حول ماهو ملكى وما ليس ملكى . وانه لأمر عظيم الأهمية أن يدرك باحث تحليلى فى المجتمع لأول مرة بوضوح كامل ، الفكرة القائلة ان الانقسامات الاجتماعية نتيجة للملكية الخاصة والفردية ، ويعبر عن هذه الفكرة

---

(1) Karl Popper : The Open Society and its Enemies. (Routledge and Kegan Paul), 4th Edition (Revised) 1962. Vol. I. p. 35.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٤٠ — ٤٦ .

بوضوح . وعلى الرغم من أن فكرة الغاء الملكية الخاصة كانت عند إفلاطون موجهة بالفعل نحو طبقــة « الحراس » وحدها ، ولم يكن يقصد منهـا الا المحافظة على الأليجاركية ، فقد ظلت مع ذلك ، طوال التاريخ ، حافزا هاما للتفكير فى المجتمع ، ودافعا هائلا الى الغاء الفوارق الاقتصادية التى يرتكز عليها الصراع بين الطبقات (١) » .

ومع ذلك ، فهناك حقيقة هامة ينبغى أن نتنبه اليها ونحن ننسب الى افلاطون كل هذا الفضل : فهو لم يكن يصف قانون التغير وأسبابه بمثل هذه الدقة لكى يساعد على تحقيق هذا التغير ، كما يميل المفكر التقدمى فى العصر الحديث الى أن يفعل ، وانما كان هدفه من كشف هذا القانون هو ايقاف هذا التغير وتثبيت الأوضاع وتحقيق ما يسميه « بالاستقرار » . فأفضل حالات المجتمع فى نظره ليست تلك الحالة التى يكون المجتمع فيها متصفا بالفاعلية والنشاط والرغبة فى التجديد المستمر ، وانما هى تلك الحالة التى يكون فيها ثابتا مستقرا ، وتظل الأوضاع فيه على ما هى عليه . تلك هى الحالة المثلى للمجتمع فى رأى أفلاطون . ويمكن القول ان فلسفته بأسرها ـ سواء فى جوانبها العملية والنظرية ـ كانت ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة الثبات والاستقرار هذه ، وكانت كلها تبريرا عقليا لها . فطريقة التعليم فى الدولة المثلى ، وطريقة الحكم ، ووضع طبقة الحراس فيها ، والنظم الاجتماعية والسياسية التى تطبق على الحكام ـ كل هذه وسائل لتحقيق الثبات والاستقرار فى المجتمع ، والقضاء على كل تغير . بل ان فلسفته النظرية بدورها تتجه الى نفس الهدف : ففى مجال الأخلاق ينظر الى الخير على أنه « كل ما يحفظ » ، والى الشر على أنه « كل ما يدمر أو يفسد » (٦٠٨) . وفى مجال الميتافيزيقا ، نجد ان الصفات التى نسبها الى المثل هى صفات الثبات والوحدة والسكون ، على حين أن الأشياء المتغيرة لا تمثل الا الوجه الخداع للعالم ، ولا توصل الى أية معرفة حقيقية . وبالاختصار ، فان تفكير افلاطون كان فى جميع المجالات يتجه الى ايقاف التحول والغاء التطور ، ويبدو كأن هناك أوضاعا أثيرة لديه كانت مهددة بأن تعصف بها رياح التغير ، وأنه أراد أن يوقف سير الأحداث نحو غايات لا تتلاءم مع ما كان بطبيعته ميالا اليه ، فأتى بهذا البناء الضخم من الأفكار لكى يبرر به « الاستقرار » الذى كان يحلم به ، ويحول دون حدوث تلك النتائج غير المأمونة التى قد تسفر عنها حركة التطور .

●

---

(1) Winspear : op. cit. p. 261,262 .

ولقد كان المحور الذى دارت حوله أبحاث أفلاطون السياسية فى محاورة الجمهورية هو فكرة « العدالة » . فالنظريات السياسية المختلفة تعالج فى اطار هذه الفكرة ، والمواقف والاتجاهات المتباينة تعرض فى صورة تعريفات مختلفة للفظ العدالة . والخيط الجامع بين الأجزاء المختلفة للمحاورة ، هو هذا السعى المتدرج الى ايجاد تعريف سليم للعدالة .

ومع ذلك ، فلم تكن فكرة العدالة مجرد وسيلة ابتدعها أفلاطون لبعث الوحدة بين أجزاء المحاورة ، أو نغمة درامية كررها لكى يضمن التماسك بين أجزائها ، بل ان مفهوم العدالة كان له من الأهمية ما يبرر اتخاذه محورا حقيقيا للبحث السياسى فى المحاورة . فكلمة العدالة كانت ، فى نظر اليونانى القديم ، تضم فى داخلها عددا كبيرا من المعانى ، التى تكاد تشمل ميدانى الأخلاق والسياسة بأسرهما . والعادل هو الذى يتصف بتلك المجموعة من الفضائل ، التى يتسنى بها تنظيم الحياة البشرية ، الخاصة والعامة ، على افضل نحو . واذن ، فقد كانت مواقف الفلاسفة تتحدد تبعا لطريقة اجابتهم عن هذا السؤال الرئيسى المتعلق بطبيعة العدالة . فاذا كانوا من المحافظين ، اتجهوا الى الربط بين معنى العدالة ومعنى الأزلية والثبات والألوهية ، واذا كانوا ذوى نزعة ثورية ديمقراطية ، اتجهوا الى الدفاع عن المفهوم النسبى المتغير للعدالة . وعلى اساس هذا الازدواج فى فهم هذه الفكرة الرئيسية ، يتحدد الموقف الكامل للفيلسوف فى سائر المجالات .

وليس من الصعب أن يدرك المرء أن الخصومة الأساسية بين سقراط والسفسطائيين ، على النحو الذى عرضت به فى كثير من محاورات أفلاطون ، وضمنها محاورة الجمهورية ، ترتد اساسا الى هذا الخلاف الأساسى حول طبيعة العدالة . فالسفسطائيون من انصار التغير والحركة والنسبية . وهم لا يؤمنون بما هو أزلى ثابت . أما سقراط فهو أشد انصار الثبات والاستقرار تحمسا . واذا كان هذا الصراع الحاد بين السفسطائيين وسقراط (أو بينهم وبين افلاطون) قد عرض فى كثير من الأحيان فى صورة صراع نظرى حول « الحقيقة » وهل ينبغى أن تكون ازلية أم متغيرة ، فمن اليسير أن يدرك المرء ، من وراء هذا الخلاف النظرى ، خلافا آخر عمليا ، أو سياسيا ، كان فى حقيقة الأمر اعمق جذورا منه — واعنى به : هل ينبغى أن ننظر الى القوانين المتحكمة فى المجتمع البشرى على انها قوانين ثابتة أم قوانين متغيرة ؟ وهل النظام السائد فى العلاقات بين البشر ازلى لا يمكن تغييره ، أم أن هذا النظام قابل للتغير لأنه من صنع البشر انفسهم ، يرتبط بتاريخهم الفعلى ، لا بأية سلطة تعلو على الطبيعة ؟

لقد كان افلاطون ، دون شك ، من أنصار الرأى الأول . بل انه لم يقتصر على القول ان نظام العلاقات الانسانية لا يمكن تغييره ، وانما ذهب الى ابعد من ذلك ، فأكد أن هذا النظام « لا يصح » تغييره : فالثبات ليس أمرا واقعا فحسب ، وانما هو واجب أيضا ، وهو الحالة المثلى التى ينبغى أن يتجه الى تحقيقها كل مجتمع انسانى .

ولا جدال فى ان أفلاطون ، بوصفه خصما سياسيا للاتجاهات الداعية الى التغير ، لم يعرض آراء أصحاب هذه الاتجاهات على النحو الذى كانوا هم انفسهم خليقين بأن يعرضوها به . فهو يستخدم قدرته الفنية الهائلة فى اعطاء القارىء صورة لخصومة كفيلة بأن تجعلهم بالفعل اناسا بغيضين الى نفس كل شخص محب للحقيقة وللعدالة . فالسفسطائى ، فى نظره ، لا يدعو الى التغير فحسب ، وانما هو ينكر كل حقيقة ومعرفة . ودعوته ذاتها تصور بأنها دعوة الى الانحلال والى القضاء على كل القيم — أى الى تغليب الظلم على العدل ، والدفاع عن حكم القوة الغاشمة ، واحتقار سلطة العقل .

ففى الكتاب الأول من محاورة الجمهورية ، ينجح أفلاطون فى السخرية من التعريف الذى يتقدم به ثراسيماخوس للعدالة ، وفى تصوير هذا التعريف بأنه متهافت لا يصمد أمام النقد . ومع ذلك فان قليلا من التفكير كفيل بأن يثبت لنا أن هذا التعريف ليس ضعيفا وليس متهافتا الى هذا الحد . فماذا يقول ثراسيماخوس ؟ انه يبدأ بأن يقدم نظرية عامة هى أن « العدالة ليست الا صالح الأقوى » . (٣٣٨) ثم يفصل هذه النظرية فيقول : « فى كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها : فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية ، والملكية تجعلها ملكية ، وهكذا الحال فى الأنواع الأخرى . وبعد سن هذه القوانين ، تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة الى رعاياها انما هو ما فيه صالحها هى ذاتها ، وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج على القانون والعدالة . فهذا اذن ما اعنيه : فللعدالة فى جميع الدول معنى واحد ، هو صالح الحكم القائم . ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هى الأقوى ، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هى أن مبدأ العدالة واحد فى كل شىء ، وهو صالح الأقوى » . (٣٣٨ — ٣٣٩) .

ولقد أدرك بعض الشراح ما فى هذه النظرية من طابع ثورى ، ونبهوا الى أنها تعبر ، بطريقة فيها شىء من البساطة أو السذاجة ، عن مواقف ظهرت بوضوح فى مذاهب سياسية حديثة . ففى رأى أحد الباحثين المتعمقين أن هذه النظرية تكون الاطار العام الذى تدور حوله نظريات

اخرى احدث عهدا ، وأكثر تعقيدا ، فى طبيعة القانون ، وهى النظريات القائلة أن « المفاهيم الأخلاقية والنظم القانونية ، بقدر ما تدعى أن لها الزاما خلقيا ، ليست الا ظواهر ثانوية مصاحبة ، وتعبيرات ومظاهر لقوى اقتصادية أو اجتماعية تؤكد نفسها بالفعل فى الدولة » (١) . وهو يقرب بين هذا الموقف وبين الماركسية « التى ترى أن هناك قانونا بورجوازيا وقانونا بروليتاريا ، تبعا لسيادة هذه الطبقة أو تلك » . ومعنى هذه النظريات هو أن « القانون ، فيما يدعيه لنفسه من عنصر أخلاقى ، أى بالاختصار ما نسميه بالعدالة ، انما هو حصيلة الجهد الذى يبذل للمحافظة على امتياز حاضر أو مستقبل ، أو لتأكيده وتبريره شرعيا ، وذلك بتحويل هذا الامتياز الى قيمة أخلاقية . فما هو الا مؤشر جهاز لقياس الضغط ، يسجل ضغط القوى الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية » (٢) .

وفى اعتقادى أن هناك حقيقتين أساسيتين ينبغى أن تستقرا فى أذهاننا ونحن بصدد هذه النظرية السفسطائية السياسية ، التى هى القطب المضاد لنظرية أفلاطون : الأولى هى أن هذه النظرية تقدم على أنها تعبير عما هو كائن ، لا عما ينبغى أن يكون . فهى نظرية تصف الأمر الواقع ، وهو أن كل حكم قائم بالفعل انما يعبر عن صالح الفئة القوية فى المجتمع . وليس هناك تعارض بين الاعتراف بهذا الأمر الواقع ، وبين الدعوة الى وجهة النظر المضادة فى مجال ما ينبغى أن يكون . أعنى ان فى استطاعة المفكر أن يعترف بأن الحكومات القائمة فعلا تعبر عن مصالح الأقوياء ، ويدعو فى الوقت ذاته الى وضع مخالف تكون فيه الحكومات تعبيرا عن مبادىء أو قيم عامة ، لا عن مصالح فئة معينة . فالنظرية فى هذه الحالة وصف للأوضاع القائمة بالفعل ، وهو وصف لا يستطيع المرء أن ينكر أنه دقيق حقا .

والحقيقة الثانية هى أن هذه النظرية ، مهما قيل عنها ، تفتح الباب على مصراعيه لتغيير أية أوضاع قائمة . ففى ظل هذه النظرية وحدها يكون تغيير نظم الحكم أمرا طبيعيا ، من الوجهة النظرية ، اذا لم تعد هذه النظم ملائمة لمن تطبق عليهم . أما النظرية المضادة ، التى تجعل العدالة معنى أزليا ، لا مجرد عرف أو اصطلاح تواضع عليه الناس فى مجتمع معين ، ففيها يصبح تغيير الأوضاع أمرا مستحيلا . ومن هنا كان

---

(1) P. Lachièze-Rey : op. cit., p. 45.

(٢) نفس الموضع .

السفسطائيون ، في الغالب ، من انصار الحكم الديمقراطي الذي يعد التغير حقيقة اساسية ، على حين أن افلاطون كان عدوا لدودا للديمقراطية ، وكان من الانصار المتحمسين للاليجاركية ، بما فيها من دعوة الى استقرار الأوضاع القائمة والمحافظة عليها .

ولو أمعنا الفكر في التعريف الذي يقدمه افلاطون للعدالة ، لوجدناه يرتبط اوثق الارتباط بفكرة المحافظة على استقرار الأوضـــاع القائمة او تجميدها . فهو في الكتاب الرابع من المحاورة يصل ، بعد مناقشة طويلة ، الى الصيغة التى كانت ابحاثه السابقة كلها تمهيدا لها ، فيقول ان « اعظم اسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التى تجعل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدى عمله ، دون أن يتدخل في عمل غيره (٤٣٣) . ومن جهة أخرى فان « المبدأ الذى ينبغى أن يتمسكوا به (أى الحكام) في احكامهم على الدوام .. هو المبدأ القائل ان أحدا لا ينبغى ان يعتدى على ما يمتلكه الغير أو يحرم مما يمتلكه هو» . (٤٣٣) . وفي نفس الموضع يقول أن « العدالة انما هي أن يمتلك المرء ما ينتمى فعلا اليه ، ويؤدى الوظيفة الخاصة به » . وبعد قليل يؤكد أن « التعدى على وظائف الغير ، والخلط بين الطبقات الثلاث ، يجر على الدولة أوخم العواقب ، بحيث أن المرء لا يعدو الصواب اذا عد ذلك جريمة .. فهذا اذن هو الظلم . اما اذا اقتصرت كل من الطوائف الثلاث : الصناع والمحاربين والحكام ، على مجالها الخاص ، وتولت كل منها العمل الذى يلائمها في الدولة ، فهذا عكس ما قلناه الآن ، اى هو العدل » . (٤٣٤) . ثم يزيد موقفه وضوحا بعد قليل ، فيقول : « لقد كانت تلك الصورة البسيطة للعدالة .. هى ذلك النظام البديع الذى ينبغى بمقتضاه لمن ولد ليكون حذاء أن يقتصر على صناعة الأحذية ، ولمن ولد ليكون نجارا أن يقتصر على النجارة ، وبالمثل في بقية الصناعات » (٤٤٣) . وهو يكرر هذه الفكرة ذاتها في موضع آخر فيقول : « لهذا كان من خصائص دولتنا وحدها أن الحذاء فيها حذاء فحسب ، وليس ملاحا في الوقت نفسه ، وأن الزارع زارع فقط ، وليس قاضيا في الوقت ذاته ، وأن الجندى جنـــدى ، وليس تاجرا كذلك ، وهكذا الأمر في الجميع » . (٣٩٧) .

هذه النصوص ، التى لا تعد — على كثرتها — الا انموذجا لتلك الفكرة التى لم يمل افلاطون تأكيدها في شتى مواضع هذه المحاورة ، تشرح بوضوح قاطع مبدأ افلاطون الرئيسى في ضرورة التزام كل من الطبقات الثلاث حدودها الخاصة . ولا يترك افلاطون لنا مجالا للشك في أن هذا المبدأ هو

عنده قوام العدالة ، وهو بالتالى الأساس الاول فى بناء الدولة . وليس المرء بحاجة الى تفكير طويل لكى يقتنع بأن هذا المبدأ انما هو دفاع عن الجمود والتحجر الطبقى ، وللتقسيم القاطع بين الطبقات بحيث تلتزم كل طبقة حدودها الخاصة ولا تحاول التطلع الى غيرها . ومن الواجب أن نتذكر أن الخطورة الكبرى ، فى نظر أفلاطون ، لا تتمثل فى تطلع شخص من طبقة معينة الى أعمال أخرى تنتمى الى نفس الطبقة ، كأن يتطلع الفلاح الى عمل راعى الغنم ، أو الحداد الى عمل النجار ، فهذا شىء ، وان لم يكن مرغوبا فيه ، لا يؤدى الى الحاق ضرر كبير ببناء الدولة . غير أن التوازن يختل ، والاستقرار يضيع ، اذا لم يلتزم الناس طبقاتهم ، وحاول صانع الفخار ان يقوم بعمل الجندى أو الحاكم (٤٣٤) .

ولقد وردت لدى أفلاطون ، عند حديثه عن الطبقات الثلاث ، أقوال قد يفهم منها انه يعترف بنوع من الحركية الاجتماعية ، ويسمح لأبناء الصناع ، مثلا ، بأن يكونوا جنودا ، بل حكاما ، اذا توافرت فيهم الشروط اللازمة . وبالفعل ذهب بعض الشراح ، مثل تيلور ، الى ان أفلاطون لا يقول بنظام الطبقات المقفلة (caste) الذى يقضى بأن يظل الفرد ملتزما نفس الطبقة التى ولد فيها ، دون أن يستطيع الارتفاع عنها . فأفلاطون فى رأيه يضع استثناءات هامة لهذه القاعدة ، اذ أن سلوك الفرد يراقب باستمرار ، لكى يتقرر ان كانت مكانته ستهبط او ترتفع تبعا لقيمته الكامنة ، أى ان ميلاد الفرد ليس هو العامل الوحيد المتحكم فى تحديد مكانته فى المجتمع . ومن ذلك يستنتج « تيلور » أن دفاع أفلاطون عن نظام « المهنة المفتوحة open career » يعنى القضاء التام على نظام الطبقات المقفلة (١) .

ومع ذلك فان هناك اعتراضات عديدة تثار بسهولة فى وجه هذا الدفاع . من أهم هذه الاعتراضات السؤال عن الوسيلة العملية التى يمكن ان تتحقق بها هذه الحركية الاجتماعية . فمراقبة الفرد باستمرار ، من اجل معرفة مدى صلاحيته للانتقال الى طبقة أعلى ، يعنى أن تتحول الدولة بأسرها الى جهاز هائل للرقابة ، بل ان الرقابة ستصبح هى المهمة الرئيسية للدولة . ومع ذلك فلا يمكن أن يؤدى هذا العمل بأى قدر من الدقة ، لسببين ، أولهما ان الرقباء انفسهم ينبغى أن يراقبوا ، وثانيهما أن من يراقب ينبغى أن يكون لديه المعيار أو المقياس الذى يقيس على أساسه الأفراد ويحدد مدى جدارتهم بالترقى أو استحقاقهم للهبوط ، ومثل هذا المعيار لا يمكن أن يملكه فى الدولة الا فئة محدودة جدا ، ستعجز حتما عن

---

(1) A.E. Taylor : Plato, the Man and his Work, p. 275.

اجراء كل عمليات الاختبار اللازمة على جميع المواطنين ، وهى الاختبارات التى ينبغى ان تكون على أكبر قدر من الدقة لكى يكون حكمهم — الذى يتقرر تبعا له مصير كل شخص — صحيحا .

ومما له دلالته الواضحة أن أفلاطون نظر الى رأيه فى تقسيم الطبقات على أنه أكذوبة ، وذهب الى ان مهمة الحاكم هى أن يقنع النـــــاس « بأسطورة » معادن الناس ، وهى الأسطورة التى تقول ان بعض الناس وند من معدن الذهب ، وبعضهم من معدن الفضة ؛ والبعض الأخير من معدن الحديد أو النحاس (٤١٥) . فاذا كان هذا التقسيم أسطورة وأكذوبة ، فمعنى ذلك انه لا يعبر عن حقيقة الأشياء ، وانما هو حيلة يفرضها الحكام على الناس ليضمنوا خضوعهم ، واكتفاءهم بالطبقة التى تحدد لهم (١) .

وعلى أية حال فهناك نصوص أخرى تثبت أن أفلاطون ، حين قال بامكان انتقال الفرد من طبقة الى طبقة أخرى ، لم يكن يعنى هذا الانتقال جديا ؛ وانما كان يؤمن بأن الصفات الشخصية تورث من الآباء الى الأبناء ، أى أن أبناء الطبقات الدنيا يظلون فى الأغلب مثل آبائهم ، وأبناء الملوك يظلون أيضا ذوى طبيعة ملكية . وهناك نص واضح الدلالة فى هـــــذا الصدد — وان لم يكن مستمدا من محاورة الجمهورية — هو ذلك الذى يقول فيه : « كثيرا ما يكون الملك ابن ملك ، أو الشخص الصالح او النبيل ابنا لسيد صالح أو نبيل ، وكذلك الحال فى ذرية كل نوع ، حسب المجرى المنتظم للطبيعة » . (كراتيلوس ، ٣٩٤ أ) . ولو نظرنا الى أمثال هذه النصوص فى السياق العام لحياة أفلاطون وتفكيره ، لوجدنا أنها هى التى تعبر — على الأرجح — عن اتجاهه الحقيقى : ذلك لأن أفلاطون كان أرستقراطى الأسرة والنشأة والتفكير . والاعتقاد بوراثة الصفات الشخصية شائع عند معظم أصحاب النزعة الأرستقراطية ، على حين أن غـــير

(١) يشير إميل بريه إلى الرأى القائل بشيوع فكرة الطبقات الإجتماعية الثلاث فى كل الشعوب ذات الأصل الهند أوروبى . وهو ينبه إلى أن أفلاطون يعرض هذه الفكرة فى الكتابين الثانى والثالث من الجمهورية كما لو كانت ابتداعا عقليا مبنيا على مبدأ التخصص فى المهن ، ولكن من الممكن أن يكون عقل أفلاطون قد تأثر بالتراث القديم . ومما يؤيد على ذلك فى رأيه أن أسطورة معادن الناس ، التى عرضها فى الكتاب الثالث ، مشابهة لعدد كبير من الأساطير الغابرة الهندية واليونانية ، وهى الأساطير التى تجعل من امتلاك الذهب الإلهى ضمانا للملوكية من اصطفته الآلهة . انظر :

E. Bréhier : Etudes de philosophie antique, Paris (P.U.F.) 1955. p. 54-55.

الأرستقراطيين يتجهون الى محاربة هذا الاعتقاد لأنه ، لو صح ، لكان معناه أنهم سوف يرثون من الصفات ما يتناسب مع وضعهم غير المميز ، ولأنه يسد أمامهم طريق الارتقاء .

وعلى أية حال ، فهذه هي « العدالة » عند أفلاطون : أن يلتزم كل فرد حدود الطبقة التي ينتمي اليها تبعا لطبيعته أو تكوينه ، ولا يحاول أن يتعدى نطاقها الخاص ، أو يتطلع الى غيرها من الطبقات . ولا جدال في أن مثل هذا التحديد لمفهوم العدالة يصطدم بقوة مع معظم التعريفات الحديثة لفكرة العدالة . ذلك لأن الانسان الحديث يتجه الى الربط بقوة بين العـــدالة والمساواة ، على حين أن العدالة عند أفلاطون لا ترتبط بالمساواة أدنى ارتباط ، بل هي في الواقع تأكيد للامساواة . فالدولة في رأيه تكون عادلة اذا رضي الصانع والزارع بوضعه ، ولم يحاول أن يمارس عملا « أرفع » من ذلك الذي تؤهله له طبيعته ، أي اذا اقتنع باللامساواة الطبيعية بينه وبين الآخرين . وبعبارة أخرى ، فالعدالة هي المحافظة على الفوارق بين الناس ، وليست هي السعي الى الغاء هذه الفوارق ، كما يميل الانسان الحديث الى تفسيرها .

ولعل أفلاطون ذاته كان خير من عبر عن الفرق بين نوعي العدالة هذين : عدالة المساواة ، وعدالة اللامساواة ، حين أطلق على الأولى اسم العدالة الحســـابية ، وعلى الثانية اسم العدالة الهندسية . ذلك لأن الحســـاب يستخدم الأعداد على نحو يؤدي الى توزيعها بالتساوي ، أما الهندسة فهي تستخدم النسب ، أي أنها توزع الأشياء وفقا لمرتبتها، وتحفظ الفوارق بينها . فسيادة المبدأ الهندسي في الدولة تعني المحافظة على التميز بين الطبقات ، على حين أن سيادة المبدأ الحسابي يؤدي الى بعث الاضطراب والخلط بين مختلف فئات الناس . وبينما تؤدي الهندسة الى توزيع النسب حسب المراتب ، فان الحساب يسوي بين كل شيء دون تفرقة (١) . لذلك كانت العدالة الهندسية هي التي تلائم النظرة الأرستقراطية ، على حين أن العدالة الحسابية تتناسب مع المفهـــوم الديمقراطي للسياسة .

---

(١) أنظر تعليق كارل بوبر على فكرة العدالة الحسابية والهندسية ، (الكتاب المذكور من قبل ، الجزء الأول ، ص ٢٤٨) . وانظر أيضا :

Farrington : Science and Politics ... p. 29.

وكذلك : P.-M. Schuhl : Essai sur la formation ... p. 376

وبفكرة العدالة الهندسية ، أو عدالة اللامساواة هذه ، تكتمل عناصر النظرية السياسية عند أفلاطون ، كما عرضها فى محاورة الجمهورية ، ويتحدد الاطار النظرى العام الذى يمكن أن ترد اليه كل أفكاره التطبيقية أو الجزئية فى مجال السياسة . وسوف يتضح لنا ، من دراستنا التالية لبعض الأفكار التطبيقية الرئيسية ، أن هذه الأفكار كلها ترتد الى نفس هذا المبدأ الواحد ، وأنها تهدف قبل كل شىء الى تحقيق « الاستقرار » و « العدالة » بالمعنى الذى أوضحناه من قبل عند أفلاطون .

أفلاطون ونظام الرق :

من المؤكد أن اصرار أفلاطون على فكرة التزام كل فرد للعمل الذى تؤهله له طبيعته ، وربطه بين العدالة وبين التميز الطبقى على النحو الذى أشرنا اليه من قبل ، وتمسكه بعدم تداخل الطبقات — كل هذه أفكار تنم عن عقلية متأهبة لقبول نظام الرق على أنه ظاهرة طبيعية لابد منها (وليس مجرد نظام اجتماعى قائم بالفعل) . فالمقدمات الفلسفية النظرية التى أوردناها فى القسم السابق مباشرة من هذا البحث ، تؤدى الى نتيجة ضرورية ، هى أن هناك أناسا ولدوا ليكونوا أرقاء ، وأن الرقيق يستحق مصيره لأنه لا يصلح الا له .

ولكى تكون معالجتنا لآراء أفلاطون فى الرق مبنية على أساس سليم ، فقد يكون من المفيد أن نقدم الى القارىء فكرة عامة عن حالة الرق فى أثينا فى العصر الذى عاش فيه أفلاطون . فالتقدير المتوسط لعدد الأرقاء فى أثينا ، عند نهاية القرن الرابع ق . م . هو حوالى أربعمائة ألف رقيق ، مقابل حوالى مائة ألف مواطن حر (١) . أى أن كل مواطن حر كان يستمتع بعمل أربعة أرقاء فى المتوسط . ولم يكن هؤلاء الأرقاء يستخدمون فى الخدمة المنزلية وحدها ، بل كان منهم الزراع والرعاة ، ولكن استخدامهم الأكثر شيوعا كان فى مجـــال الحرف والصناعات اليدوية واستخراج المعادن . وكان الصناع المهرة ، اذا تيسرت أحوالهم ، يشترون العبيد ويدربونهم على أداء أعمالهم ، آملين أن يجىء اليوم الذى يتسنى لهم فيه أن يتقاعدوا ويعيشوا على عمل هؤلاء الأرقاء . وقد تحدث سقراط عن العبيد ، وربط بينهم وبين الأرض والعقار بوصفهم مصادر للدخل الذى

---

(١) G. Lowes Dickinson : The Greek View of Life. Ann Arbor Paperbacks, Michigan, 1958, p 78 .

يأتى بلا عمل (١) . ومعنى ذلك أن قدرا كبيرا من الانتاج فى الدولة الأثينية كان يتم على أيدى الأرقاء ، أى على أيدى أشخاص يعيشون على هامش المجتمع ، دون أية حقوق سياسية أو اجتماعية .

وعلى الرغم من ان هذه الظاهرة كانت شيئا عاديا مألوفا بالنسبة الى المواطن الأثينى ، فقد كانت تظهر من آن لآخر اتجاهات الى تحسين معاملة العبيد ووضع بعض التشريعات التى تكفل لهم حدا أدنى من الحقوق الانسانية . وكانت هذه الاتجاهات تقوى وتزدهر فى عهـــود الحكم الديمقراطية . فقد عملت الديمقراطية الاثينية على حماية العبيد من المعاملة الشديدة القسوة ، وسحبت من السادة حق قتل عبيدهم (٢) ، أى انها وضعت تشريعات انسانية كانت تمثل تقدما كبيرا بالنسبة الى ذلك العصر .

ويكاد يكون من المؤكد أن هذه الاتجاهات فى معاملة العبيد أثناء العهد الديمقراطى لم تلق قبولا لدى أفلاطون . ذلك لأن حرصه على حفظ الفوارق بين فئات البشر المختلفة ، وايمانه المتأصل بالتفاوت الطبيعى بين الناس ، جعله يدين النظام الديمقراطى الأثينى لتهاونه مع العبيد . فهو يعدد مساوىء كثيرة للحكم الديمقراطى ، تدور كلها حول التطرف فى الحرية التى تصل الى حد الفوضى ، ثم يقول : « على ان أقصى ما تصل اليه الحرية فى مثل هذه الدولة ، هو أن يغدو العبيد ، من الرجال والنساء ، الذين يشترون بالمال ، متساوين فى حريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم » . (٥٦٣) . تلك فى رأيه أسوأ نتائج الحرية ، وأكبر عيـــوب الدولة الديمقراطية ! ولم يكتف أفلاطون بذلك ، بل اقترح وضع تشريعات لمعاملة العبيد (فى محاورتى « السياسى » و « القوانين » بوجه خاص) تتسم كلها بأنها أشد قسوة من التشريعات التى كانت سارية بالفعل فى اليونان ، فى العصر الذى عاش فيه (٣) .

---

(١) زينوفون : ميمورابيليا (الذكريات) ، ٢ - ١١ - ٤ .

مقتبس من مقال : « الرق فى العالم القديم » بقلم « جونس A. H. M. Jones »
فى كتاب : Slavery in Classical Antiquity .
Edited by M.J. Finley, Cambridge 1960, p. 3

(2) Cary and Haarhoff : Life and Thought in the Greek and Roman World, p. 40, 132.

(٣) انظر مقال : « الرق فى تفكير أفلاطون » من تأليف Gregory Vlastos
فى كتاب Slavery in Classical Antiquity ص ١٣٧ .

على أن أفلاطون ، بوصفه فيلسوفا عقليا ، لا يكتفى بتقديم آرائه وتشريعاته المقترحة على صورة أفكار مفضلة لديه ، بل انه يسعى الى تقديم أساس ومبرر عقلى لها ، ويحاول جاهدا ان يربطها بمواقف فلسفية نظرية له . وقد اتضح لنا من قبل أن تحمس أفلاطون لنظام الرق يرتبط ارتباطا وثيقا بمبدأ هام فى فلسفته ، هو مبدأ التفاوت الطبيعى فى مراتب البشر ، وضرورة محافظة الدولة على الفوارق والمسافات بين الناس . على أن هناك مبررا آخر ربما كان هو الأهم ، من وجهة نظر أفلاطون ذاته . ذلك لأن أفلاطون ، كما سنرى فيما بعد ، يجعل للمعرفة مراتب ، أرفعها هو العقل ، ويليه الرأى أو الظن doxa . وهو يؤمن ايمانا جازما بأن العبيد اناس تبنى معرفتهم على الظن ، لا العقل ، وهم فى حاجة دائمة الى توجيه من الخارج ، لأنهم يعجزون عن تعقل الأمور أو فهم مبرراتها . وكما أن الدولة لا تصلح الا اذا حكمها العقل ، فكذلك لا يستطيع الرقيق أن يسير دفة حياته الا بارشاد سيده الحر ، الذى يعتمد فى آرائه ومعارفه على العقل . واذا كان الفيلسوف ، أى ذلك الذى يسترشد بالعقل ، يستحق ان يحكم ، فان عكس الفيلسوف ، أعنى ذلك الذى عدم العقل ، لابد أن يحكم . ومن هنا كان نظام الرق يبدو فى نظره امرا طبيعيا ، له مبرراته العقلية الضرورية .

واذا صحت القصة التى يرجحها كثير من الكتاب ، من أن أفلاطون قد اسر بعد طرد ديونيزوس الأول له فى رحلته الأولى الى صقلية ، وبيع فى سوق العبيد ، ثم حرره بعض أصدقائه من الفيثاغوريين المقيمين فى جنوب ايطاليا — اذا صحت هذه الرواية فانها تكون فى واقع الأمر ردا بليغا على آراء أفلاطون هذه ، وهو رد لم يستطع هو ذاته ، لسوء الحظ ، أن يدرك دلالته . ذلك لأنه كان من الممكن ان يصبح أفلاطون ذاته ، بكل ما لديه من عقل وفلسفة وحكمة ، عبدا ، وأن يعامله أسياده على انه شخص يحتاج على الدوام الى التوجيه من عقل أرفع منه . واذن فأصل الخطأ انما هو الخلط بين الوضع الاجتماعى وبين الوضع الطبيعى ، أى الاعتقاد بأن تعرض المرء لظروف اجتماعية معينة تجعله عبدا ، يعنى وجود نقص طبيعى كامن فيه . ولقد كان أفلاطون بالفعل ابعد النـــاس عن الاعتقاد بأن الناس جميعا قادرون — اذا توافرت لهم الظروف الملائمة — على توجيه أنفسهم بأنفسهم ، أو بأن التفاوت الاجتماعى بينهم أمر عارض لا يرجع الى طبائعهم ذاتها .

وهناك ، بطبيعة الحال ، شراح كثيرون يحاولون التخفيف من الطابع غير الانسانى الذى تتسم به نظرة أفلاطون الى الرق ، على أساس أن

النظام كان شائعا في اثينا ، بل في العالم القديم ، وكان جزءا لا يتجزأ من حياة المجتمع . ومع ذلك فمن المؤكد أن مهمة هؤلاء المدافعين عسيرة بحق، لسبب بسيط هو أن افلاطون لم يقتصر على « قبول » نظام الرق أو حتى « تبريره والدفاع عنه » ، بل لقد دعا ، كما رأينا في الفقرة المشهورة التي اقتبسناها من قبل (الجمهورية ٥٦٣) الى مزيد من الصرامة في معاملة العبيد ، وعاب على الديمقراطية الأثينية تهاونها وتسامحها مع العبيد ، واتجاهها الى المساواة بينهم وبين الأسياد . وبالفعل نجد أن كاتبا ألف كتابا ضخما كرسه كله للرد على نقاد أفلاطون ، لم يجد ما يدافع به عن الفقرة المذكورة ، وانما اكتفى بأن يقول في صددها : « فلنضمها الى تلك القائمة المتواضعة من خطايا أفلاطون الاجتماعية » (١) — وهو اعتراف واضح بالهزيمة ، أو بالعجز عن تبرير موقف أفلاطون ، وان كان يحاول التخفيف من هذه الخطيئة ، بالقول انها ليست خيانة لمثل أعلى معترف به ، أو تجديدا شيطانيا أتى به مفكر له اتجاهات تخريبية في الأخلاق ، وانما كانت « بقية من رواسب خلفها جو أخلاقي سائد في نفس نبيلة » .

ومع ذلك فان محاولة التخفيف هذه تبدو في نظرنا غير مقنعة بدورها . ذلك لأن فكرة الرق ، بمفهومها الصارم ، لم تكن عنده مجرد انحراف « متواضع » عن موقف عام يسير في طريق مضاد ، وانما كانت — كما رأينا من قبل ، وكما سنرى أيضا بعد قليل — مرتبطة أوثق الارتباط بالأسس والدعائم الأولى لفلسفة أفلاطون في شتى المجالات . ومن غير المعقول أن يكون أفلاطون قد « انحرف » في هذه الفكرة وأتى بآراء غير انسانية ، بينما قال في بقية أجزاء فلسفته بآراء عكسية ، اذ أن شخصية المفكر وحدة لا تتجزأ ، وليس من الممكن الفصل بين جوانبها بطريقة مصطنعة عن طريق الالتجاء الى تعبيرات مضللة « كالخطيئة المتواضعة » أو « الانحراف » .

ولا شك أن كل من يحاول تبرير موقف افلاطون والدفاع عنه على أساس أن نظام الرق كان نظاما موجودا بالفعل ، وكان متغلغلا في حياة المجتمع ، وبالتالي كان من الصعب أن ينتقده أفلاطون — أقول ان كل من يحاول الاتيان بمثل هذا التبرير يغفل حقيقتين على أعظم جانب من الأهمية :

الحقيقة الأولى هي أن أفلاطون قد هاجم بالفعل قيما أخلاقية واجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية ربما كانت أكثر تأصلا وأعمق

---

(1) R.B. Levinson : In Defence of Plato, Harvard University Press, 1953, p. 176.

جذورا فى المجتمع من نظام الرق ذاته . انظر اليه فى محاورة الجمهورية وهو يناقش أكثر النظم الاجتماعية رسوخا ، كنظام الأسرة والزواج وانتساب كل طفل الى أبيه وكل زوجة الى زوجها ، وتأمل جرائه وهو يدعو الى هدم هذا النظام من أساسه ويدعو الى الغائه ، مع أنه يدرك عن وعى مدى تأصل هذا النظام فى النفوس ، ويعبر عن وعيه هذا فى صورة تردد طويل من جانب سقراط قبل أن يعرض آراءه فى شيوعية النساء والأطفال والغاء نظام الأسرة . ثم انظر الى الجرأة التى نادى بها بالمساواة بين المرأة والرجل ، حتى دعا الى أداء النساء للتدريبات الرياضية وهن عاريات الأجساد أمام الرجال ، وهو بدوره أمر يصدم بقوة تقاليد متأصلة فى نفوس الناس ، فى أثينا على الأقل . كل هذه الأمثلة تدل بوضوح كامل على أن تأصل أى نظام اجتماعى وشيوعه وانتشاره واقدمه لم يكن يحول ابدا بين افلاطون وبين مناقشة هذا النظام وهدمه من أساسه اذا وجد ان هذا الهدم هو الذى يتمشى مع القيم التى يدعو اليها . واذن ، فليس لأحد ان يتذرع بالحجة القائلة ان تأصل نظام الرق فى المجتمع اليونانى هو الذى جعل افلاطون يدافع عنه ، ولابد أن أفلاطون — بارستقراطيته المعهودة — كان يميل بالفعل الى هذا النظام ، فلم يكتف بالدعوة الى المحافظة عليه ، وانما دعا الى التزامه بمزيد من الصرامة .

والحقيقة الثانية — التى ترتبط بالأولى ارتباطا وثيقا — هى أن عصر افلاطون وارسطو قد شهد اناسا هاجموا نظام الرق ودعوا الى الغائه أو الحد من شدته ، أى أن هؤلاء المهاجمين قد اعطوا أفلاطون وأرسطو اشارة تنبيه كافية ، لو كانا فى حاجة الى تنبيه ، الى مساوىء هذا النظام وافتقاره الى الانسانية . وقد ورد فى مستهل كتاب السياسة لأرسطو نص يشهد بوجود معارضة لنظام الرق فى ذلك العصر ، وفيه يقول « ان البعض يرون أن حكم السيد علم .. وأن السيطرة على العبيد ، والحكم السياسى والملكى ، كما قلت فى البداية ، كلها شىء واحد . وغير هؤلاء يؤكدون أن حكم السيد على العبيد مضاد للطبيعة ، وأن التمييز بين العبد والحر لا وجود له الا بالقانون ، لا بالطبيعة ، ولما كان تدخلا فى مجرى الطبيعة ، فان فيه ظلما » (1) . ويكرس أرسطو الفصول من ٤ الى ٧ فى هذا الباب ذاته للرد على هؤلاء المعترضين ، أى للبرهنة على أن الرق عدل ، وأنه متفق مع الطبيعة ، وليس مجرد نظام فرضه القانون فحسب .

ولا شك أن حديث أرسطو هنا عن التقابل أو الصراع بين النظرة الى

---

(1) كتاب السياسة ، الباب الأول ، الفصل الثالث .

الرق على أنه ظاهرة طبيعية ، والنظرة اليه على انه ظاهرة ترجع الى العرف أو الاصطلاح الاجتماعى فحسب ، يذكرنا على الفور بالتقابل المشهور بين الطبيعة والعرف أو القانون ، وهو التقابل الذى دار حوله الصراع بين سقراط وافلاطون من جهة ، وبين السفسطائيين من جهة اخرى . فهناك اذن احتمال كبير فى أن يكون هؤلاء المعارضون الذين يشير اليهم أرسطو ، ويبذل جهده من اجل تفنيد آرائهم ، هم من السفسطائيين الذين كانوا يؤمنون بأن الفوارق بين البشر ترجع الى نظم اصطلح عليها المجتمع ، ولا ترجع الى طبيعة الأشياء ، وفى هذه الحالة يكون دفاع أفلاطون وأرسطو عن فكرة الأزلية ، والتقسيم الطبيعى للبشر ، تبريرا فلسفيا نظريا لوضع اجتماعى مجحف ، ومحاولة — قد تكون لاشعورية — لسد كل طريق فى وجه من يدعو الى تغيير هذا الوضع .

ومما يؤيد الفرض الذى قدمناه ، وهو أن معارضى نظام الرق هم على الأرجح من السفسطائيين ، أن باحثا مثل « بوبر » عندما اشار الى معارضى نظام الرق فى اثينا ، قد أورد معظم الشخصيات المعارضة لهذا النظام من بين السفسطائيين . فمنهم الكيداماس Alcidamas ، وهو تلميذ للسفسطائى المشهور جورجياس ، ومعاصر لأفلاطون ، كان يقول : « لقد جعل الله الناس جميعا أحرارا ، فلا أحد عبد بالطبيعة » . ومنهم أيضا لوكوفرون Lycophron ، الذى كان تلميذا آخر لجورجياس ، والذى يقول : « أن تفوق الأصل الرفيع وهم خيالى ، وامتيازاته لا تقوم الا على لفظ مجرد » (١) .

واذن فقد كانت هناك بالفعل حركة انسانية تعارض نظام الرق فى عصر أفلاطون وارسطو ، وكان لدى هذين الفيلسوفين الكبيرين كل الفرص التى تتيح لهما مراجعة هذا النظام من أساسه . ومن هنا فليس أمامنا مفر من الاعتراف بأن دفاعهما عن هذا النظام لم يكن مجرد مسايرة لتيار سائد يعجز المرء — من فرط تأصله — عن التنبه الى مساوئه ، أو مجرد « رواسب خلفها جو اخلاقى سائد فى نفس نبيلة » ، وانما كان دفاعا واعيا من مفكرين كانت لديهما كل وسائل انتقاد هذا النظام ، ولكنهما آثرا الابقاء عليه ، وتبريره ، عن عمد وسبق اصرار .

فان كان هذا هو اتجاه أفلاطون الحقيقى فى هذه المسألة ، الا يعنى هذا الاتجاه القاء ظل من الشك على كل ما قاله أفلاطون عن الكرامة

---

(1) K. Popper: The Open Society ... Vol. I, p. 70.

الانسانية ومن قيم الشرف والنبل والأخلاق الرفيعة ؟ أيكون من حقنا ان نقبل هذه التصريحات الأخلاقية من مفكر تجاهل الكرامة الانسانية فى أول وأهم مقوماتها ، وأكد ان هناك أشخاصا هم من الأسياد « بطبيعتهم » ، وغيرهم من العبيد « بطبيعتهم » أيضا ؟ أليس لنا أن نشك فى قيمة ، وجدية ، كل مذهب أخلاقى يكون الرق عنصرا أساسيا فيه ، ومبدأ يبرره المذهب عن وعى ؟

●

ولعل بعض القراء قد يتساءلون عن الدافع الى ابداء كل هذا الاهتمام بظاهرة الرق ، وهى على اية حال ظاهرة اجتماعية لا فلسفية . وردنا على هذا التساؤل أن ظاهرة الرق تستحق بالفعل كل هذا الاهتمام ، لأنها لم تقتصر على المجال الاجتماعى وحده ، وانما كان لها تأثيرها العميق فى صميم الفلسفة النظرية ذاتها .

فهناك وجهة نظر لا يصح تجاهلها ، تؤكد ان الفلسفة اليونانية باسرها ترتبط بظاهرة الرق ارتباطا اساسيا ، أو على الأصح ان الطابع الذى اتخذته هذه الفلسفة عند كبار ممثليها ، مثل سقراط وأفلاطون وارسطو ، لم يكن ليغدو ممكنا لولا نظام الرق . ذلك لأن هذا النظام ، تبعا لوجهة النظر هذه ، هو الذى يتيح للأحرار من الفراغ ما يمكنهم من تشييد مذاهب فكرية كاملة مبنية على التفكير النظرى الخالص . فهذا التفكير النظرى ، من حيث امكان ممارسته ، لا يكون ممكنا الا فى مجتمع يحمل فيه الأرقاء عبء الأعمال اليدوية المرهقة عن الاحرار ، ويتيحون لهؤلاء الأخيرين من الراحة والوقت والاكتفاء المادى ما يمكنهم من التفرغ للتفلسف النظرى الخالص . ومن ناحية أخرى ، فان مضمون هذه الفلسفات ذاته ، امنى اتجاهها ، الى اعلاء قيم التفكير الخالص على حساب اى نشاط له صلة بالعمل المادى ، ووضع التفلسف النظرى فى قمة الأهداف التى ينبغى أن تسعى الشخصية الانسانية الى تحقيقها ، كان هو ذاته انعكاسا لنظام اجتماعى يقوم فيه الرق بدور أساسى ، وتبريرا لهذا النظام فى الوقت نفسه . تلك اذن وجهة نظر تجعل لنظام الرق دورا أساسيا فى ظهور الفلسفة اليونانية على النحو الذى ظهرت عليه . وفى اعتقادى ان هناك أمرين يجعلان وجهة النظر هذه تستحق مكانا فى اية دراسة للفلسفة اليونانية (ولا يعنى ذلك قبولها بالضرورة ، وانما يعنى وجوب عدم تجاهلها) ، أولهما أن تمجيد الفلسفة اليونانية ، عند أقطابها الكبار ، للفكر النظرى كان مفرطا ، واحتقارها للعمل المادى بكل انواعه كان مفرطا ايضا ؛ وثانيهما أن الرق كان بالفعل ظاهرة اساسية فى حياة اليونانيين ،

بدليل ما أشرنا اليه من قبل ، من وجود أربعة أرقاء ، فى المتوسط ، لكل شخص حر واحد من الأحرار فى المجتمع الأثينى خلال الفترة التى تهمنا فى هذا البحث .

واذا كنا قد تحدثنا عن وجهة النظر التى تسجل وجود ارتباط بين الطابع العام للفلسفة اليونانية ، عند أقطابها الكبار ، وبين نظام الرق ، فان هناك وجهة نظر أخرى مكملة لها ، تؤكد وثوق الصلة بين دفاع أفلاطون - على وجه التخصيص - عن نظام الرق ، وبين العناصر الأساسية لفلسفته النظرية . والرأى الذى يدافع عنه أصحاب وجهة النظر هذه ، هو أن نمط العلاقة بين السيد والعبد يمثل أنموذجا يتكرر مرارا فى معظم مجالات التفلسف النظرى الصرف عند أفلاطون .

ففى مجال النظرية السياسية تعد العلاقة بين الحاكم والمحكوم تكرارا لأنموذج العلاقة بين السيد والعبد . ذلك لأن الحاكم يمثل العقل الذى يسيطر ويوجه ، والرعايا يمثلون الرغبات والشهوات اللاعاقلة التى ينبغى أن تقمع وتكبت . ومن المحال أن يتحقق الانسجام بين مصالح الفئات المتعارضة فى الدولة الا بفضل عقل يعلو على هذه الرغبات ويخضعها لفكرته الخاصة عما ينبغى أن تكون عليه الدولة الصالحة . ويرى أحد الشراح أن تكرار استخدام أفلاطون للفظ الدال على الرق (doulos) للتعبير عن مختلف أنواع التبعية السياسية وأحوالها ، يثبت أن أفلاطون لا يرى فى نظريته السياسية فارقا بين علاقة السيد بالعبد وعلاقة الحاكم برعاياه : (١) أى أن حق الحاكم على رعاياه يناظر حق السيد فى حكم عبيده . وأنموذج حكم العبيد هو الأنموذج الذى يمثل كل أنواع الحكم - وضمنها حكم الدولة .

وتمتد علاقة السيد والعبد الى مجال الطبيعة البشرية ، فتكون أنموذجا للعلاقة بين الجوانب المختلفة لهذه الطبيعة . فالنفس تدبر الجسم وتحكمه وتعلو عليه ، والرأس ينفصل عن بقية الجسد بالرقبة ، حتى لا يختلط به ، والصدر أعلى من البطن ومنفصل عنها بالحجاب الحاجز (٢) ، أى أن نفس الحواجز والفوارق بين الطبقات الاجتماعية تتكرر فى حالة الفرد الواحد . وعلى الجسم أن يطيع النفس وينقاد لأوامرها مثلما ينقاد العبد لأوامر السيد . وبعبارة أخرى فان العلاقة بين

---

(1) G. Vlastos : Slavery in Plato's Thought In : "Slavery in Antiquity" (op. cit.), p. 137.

(2) B. Farrington : Greek Science. Vol. I, p. 142.

المبدأ العاقل والمبدأ الشهوى المادى فى الانسان تكرار لأنموذج العلاقة بين السيد والعبد ، وبين الحاكم والمحكوم .

بل ان هذا الأنموذج يتكرر على مستوى الكون بأسره . فالكون عند أفلاطون فى حاجة الى مبدأ غائى عاقل تكون علاقته بالعالم المادى أشبه بعلاقة النفس بالجسم فى الفرد ، أو السيد بالعبد فى المجتمع . هذا المبدأ العاقل هو أصل الوحدة والانسجام فى الكون ، وهو الذى يضفى على عالم الأشياء ، بما فيه من خلط واضطراب ، النظام والمعقولية والاحكام (١) . ولقد كان السبب الذى هاجم من أجله أفلاطون الفلاسفة الأيونيين (أى الطبيعيين الأولين) هو اعتقادهم بأن الطبيعة توجه نفسها بنفسها ، ولا تحتاج الى ذهن الهى يوجهها ويسوسها . ومن هنا حرص أفلاطون (فى محاورتى طيماوس والقوانين) على أن يجعل لكل حركة جسمية — سواء على مستوى الفرد وعلى مستوى الكون — نفسا لتحكم فيها . فللنجوم نفوس ، وللكون بأسره نفس كلية تحكمه وتدبر أموره وتقضى على الاضطراب والفوضى التى تدب فيه ، وتكون له بمثابة « السيد » الذى يحكمه ويرعى شئونه (٢) .

وبالاختصار ، فان أنموذج العلاقة بين السيد والعبد يتكرر على جميع مستويات فلسفة أفلاطون النظرية . وليس معنى ذلك ، بطبيعة الحال ، أن فكرة الرق قادرة على تفسير كل جوانب الفلسفة الأفلاطونية ، ولكن من الواضح — تبعا لما قلناه — انها تقدم الينا مفتاحا مفيدا للربط بين جوانب هذه الفلسفة ، وتلقى على بعض عناصرها ضوءا وضاحا . ولا شك فى أن ادراك مدى تغلغل العلاقة بين السيد والعبد فى جوانب من تفكير أفلاطون النظرى تبدو بعيدة عن مجالها كل البعد ، انما هو مثل يوضح مدى تغلغل الأفكار الاجتماعية فى التفكير النظرى بطريقة قد لا يكون المفكر ذاته شاعرا بها فى أغلب الأحيان . ومن المؤكد أن للمرء كل الحق فى معارضة هذه الطريقة فى التفسير ، وفى التمسك بالاستقلال الذاتى للفكر النظرى البحت ، واستحالة ارجاعه الى أى مجال آخر ، ولكنى أعتقد أن هذه ، على الأقل ، وجهة نظر ينبغى على كل من يحترم الفكر ويجعل له فى نفسه مكانة رفيعة أن يعمل لها حسابا ، والا يبادر الى استبعادها — حتى لو لم يكن يؤمن بها — بل يجب أن يضيفها الى وجهات النظر الأخرى التى طالما رددتها على مسامعنا الكتب الشائعة فى

---

(1) Winspear : The Genesis of Plato's Thought, p. 270.

(2) G. Vlastos : op-cit. p. 145.

تاريخ الفلسفة ، والتى تقتصر على تفسير الفكر النظرى بمنطقة الداخلى فحسب .

●

بقيت كلمة اخيرة لا أود ان اترك الحديث عن موضوع الرق فى فلسفة افلاطون دون أن أنبه اليها . فمن المؤكد أن الصورة التى يكونها القارىء عن أفلاطون — من خلال آرائه فى الرق كما عرضت فى هذا الفصل — هى صورة تفتقر الى الكثير من المبادىء الانسانية ، وهى قطعا تتعارض مع صورة « أفلاطون الالهى » ، كما اعتادت الكتب ان تسمى هذا الفيلسوف الذى يعده كثير من المفسرين اشبه بقديس معصوم من الخطأ . وعلى الرغم من أننى افضل النظر الى افلاطون بطريقة واقعية — اى من خلال جميع عيوبه ومزاياه — فانى أود الا يسرف القارىء فى ادانته على هذه العيوب . وحسبنا أن نتأمل المجتمع البشرى فى صورته الراهنة لندرك أن كثيرا من الأخطاء التى نعيبها على أفلاطون ما زالت متفشية بيننا . فهو حين يحمل على الصنعة اليدوية ويزدريها ، يبدو كأنه ارتكب وزرا جسيما . ولكن لنسأل أنفسنا صراحة : كم منا — حتى المتحمسين لكل المبادىء والآراء التقدمية — يقبل ، فى القرن العشرين ، وفى صميم المجتمع الصناعى الذى نعيش فيه ، أن يصاهر عاملا يدويا ، حتى لو كان ايراده المادى كبيرا ؟ وكم منا يحث أبناءه او اخوته — بصدق واخلاص — على ممارسة المهن اليدوية ؟ ولنسأل انفسنا ، فى صدد نظام الرق ، أهناك اختلاف كبير بينه وبين نظام الخدم ، كما كان شائعا حتى سنوات قليلة ، وكما لا يزال يطبق فى بعض الحالات ؟ أليس الخدم بدورهم أدوات بشرية يتعطل نموها الذهنى فى سبيل تحقيق الفراغ والراحة اللازمين للنمو الذهنى والنفسى للمخدومين ؟ وأخيرا فلنسأل أنفسنا : أهناك اختلاف كبير بين الدفاع عن الرق وتبريره وبين مظاهر التفرقة العنصرية كما تمارس بصورة ظاهرة فى أمريكا وأفريقيا الجنوبية ، وبصورة غير ظاهرة فى أنحاء شتى من العالم ؟

اننا نعترف قطعا بأن افلاطون ، بوصفه فيلسوفا متعمقا فى دراسة عيوب المجتمع ، وناقدا للقيم ، قد ارتكب خطأ كبيرا حين سكت على نظام الرق . ومع ذلك فمن الواجب الا نسرف فى نقده ، لأن الانسان ما زال فى القرن العشرين ، وفى قلب الحضارة الصناعية الحديثة ، يرتكب كثيرا من الأخطاء التى يعيبها عليه ، بل يدافع عنها ويسعى الى تبريرها فى كثير من الأحيان .

الشيوعية فى التملك ونظام الاسرة :

من الظواهر التى تبدو غريبة بحق فى تفكير أفلاطون ، أنه يجمع بين آراء محافظة الى أقصى حد ، كالتمييز الطبقى الحـاد والرق ، وآراء متطرفة فى ثوريتها ، كشيوعية التملك ، وشيوعية النساء والأطفال . ذلك لأن هاتين الفئتين من الآراء تتناقضان تناقضا حادا فى نظر الانسان الحديث . ولابد ان أفلاطون كان يقول بنوع من الآراء الشيوعية يختلف اساسا عن النوع الحديث منها ، بدليل تمكنه من الجمع بينها وبين بقية العناصر المحافظة فى فلسفته .

وبالفعل يتضح لنا عند اختبار آراء أفلاطون الشيوعية أنها تختلف تماما ، من حيث دوافعها ووسائلها وغاياتها ، عن كل فكرة حديثة تتعلق بهذا الموضوع . فمن الملاحظ أولا أن شيوعية أفلاطون هى نظام يسرى على طبقة واحدة فى المجتمع ، هى طبقة الحكام والحراس ، وهى أقلية ، اما عامة الناس ، من تجار وصناع وأرباب مهن ، فلا يقول عنهم أفلاطون شيئا كثيرا فى هذا الصدد ، ويدل القليل الذى يقوله على أنه يترك هذه الطبقة تواصل حياتها المألوفة دون أن يطرأ عليها تغيير يذكر .

واذن ، فآراء أفلاطون الشيوعية لا تسرى على عامة الشعب ، وهذا بلا شك فارق أساسى بينها وبين الشـيوعية الحديثة التى تستهدف الطبقات الدنيا قبل غيرها . بل ان مفهوم الطبقة ذاته كان عنده غير محدد : اذ يمكن القول أن ما نسميه فى عصرنا الحديث بالرأسماليين وكبار التجار والاقطاعيين ، يندرج عند أفلاطون ضمن الطبقة الثالثة ، مع العمال والفلاحين وغيرهم من الأجيرين . هؤلاء يظلون محتفظين بوسائل الانتاج ، دون أن يؤمم منها شىء على الاطلاق . وليس ذلك راجعا الى ايمانه بقيمة الملكية الفردية عند هذه الطبقة ، بل هو مجرد اهمال لها واحتقـــار لشأنها . فهو يتركها تتصرف كما تشاء ، بل ويترك لها رأسمالها دون أن يمسه ، وكل ما يريده منها الا تتعدى على غيرها من الطبقات ، أى ان تحرص على التزام مكانتها الاجتماعية ، ولا تتطلع الى حياة الحراس أو الحكام . وبعبارة أخرى ، فان النظام الذى يسعى أفلاطون الى اقراره فى دولته المثلى لا شأن له بأفراد هذه الطبقة ، التى تضم العمال وأصحاب الأعمال والمهنيين معا ، وانما هو نظام موجه الى القلة التى تحكم الدولة وتحرسـهـا .

فقد أراد أفلاطون ان يقتلع من نفوس أفراد الطبقتين الرفيعتين فى المجتمع ، ذلك الشعور بأن « هذا ملكى » و « ذاك ملكك » ، وهو الشعور

الذى يولد الفرقة والبغضاء بين الناس . لزاد أن يكون كل شيء مشاعا بين أفراد هذه الطبقة المختارة ، حتى يضمن وحدتها واستقرارها (ونحن نعلم مدى أهمية الوحدة والاستقرار فى تفكيره) . والحق ان هـــذه الشيوعية التى تسود الطبقة العليا ، والتى يحرم عليها فيها اقتناء الأموال أو البيوت او الذهب أو الفضة (اكتفاء بما فى نفوسهم من معدن نفيس) هى بالفعل أقرب الى الحرمان منها الى الوفرة . ومن هنا لم يكن من المستغرب أن يشبهها كثير من شراح أفلاطون بنظام دينى للرهبنة ، يفرضه افلاطون على أفراد الطبقة العليا حتى يضمن انصرافهم عن المغريات التى تبعث الفرقة بين الناس (١) .

وهكذا يمكن القول ان حملة أفلاطون على الثراء ـ بين طبقة الحكام والحراس ـ لا ترجع الى اية رغبة فى اقرار العدالة الاجتماعية ، او فى تحقيق المساواة بين الناس ، أو التقريب بين الطبقات ، وانما ترجع فقط الى رغبته فى زيادة فعالية الحكام والحراس وضمان ادائهم لوظائفهم على اكمل وجه . وبذلك يختفى التناقض الذى لاحظناه من قبل بين حرص افلاطون على حفظ الفوارق الطبقية ، وبين دعوته الى شيوعية التملك . فهو فى هذه الحالة الأخيرة بدورها يحرص على التميز الطبقى للحراس ، ويؤكد ارتفاع مكانتهم بالنسبة الى العامة الذين تتملكهم شهوة الكسب ، ولا يعيشون الا من اجل المال . وبعبارة اخرى ، فهناك نغمة ارستقراطية قوية فى دعوته هذه الى الشيوعية بين الحكام ، اذ يبدو ـ كما يقول سارتون ـ ان سخط افلاطون على الثروة انما هو سخط شخص عريق الحسب على طبقة يمكن تشبيهها « بأغنياء الحرب » ، أو « محدثى النعمة » . « فاذا كان فى وسع المال ان يقضى على التمييز الطبيعى بين ذوى الأصل العريق وغيرهم ، فعندئذ يجب أن يختفى المال » (٢) ، بحيث يكون الهدف فى هذه الحالة بدورها هو تأكيد الفوارق لا الغاؤها .

ومع ذلك يبدو أن افلاطون لم يحل باقتراحه هـذا اية مشكلة من المشكلات التى أدت به الى وضع هذا الاقتراح . ذلك لأنه ، اذا كان قد حقق شيوعية التملك فى الطبقة العليا ، فقد ظل كل شيء على حاله فى الطبقة الدنيا . فكيف يمكن اذن تصور هذه الدولة التى يستمتع معظم شعبها بالمتع المادية واللذات الدنيوية ، ويحرم حكامها أنفسهم من هذه

---

(١) انظر مثلا : Lachièze-Rey : Les idées morales ... p. 130-131

وانظر أيضا : Nettleship : Lectures on the "Republic" of Plato, p. 170.

(2) Sarton: A Hist: of Science, Vol. I, p. 412,

المتع ليحيوا حياة صارمة متقشفة ؟ لقد أحسن « باركر » التعبير عن هذا النقد اذ قال : « تظل شيوعية أفلاطون ، فى صورتها الفعلية ، نظاما يمكن تسميته « بنصف الشيوعية » . فهى ليست نظاما للمجتمع كله ، وانما هى تؤثر فى أقل من نصف سكان المجتمع الذى تنتمى اليه ، وأقل كثيرا من نصف ثروته . وهناك صعوبتان تفترضان هذا النظام ، احداهما عملية : فكيف يمكن عمليا الجمع بين نظام شيوعى ينفرد به جــزء من المجتمع ، وبين نظام للملكية الخاصة ينفرد به الجزء الآخر ؟ يبدو أن افلاطون ، بعد أن حمل على نظام « دولتين » داخل الدولة ، يعود الى نفس النظام الذى حمل عليه ، وبعد أن حمل على عوامل بذر الفتنة ، خلق دولة يدعو تركيبها الى الانقسام . فاذا كانت الملكية الخاصة هى علة الانقسام ، فلم يظل معترفا بها بين أفراد الطبقة الثالثة ؟ انها ستولد الشقاق فى هذه الطبقة ، وقد لا يكون فى وسع الحراس ، الذين حرموا من الوسائل المادية ، ان يسيطروا على طبقة لديها القوة المستمدة من حيازة الملكية . كذلك ليس من السهل أن نفهم كيف تستطيع طبقة عليا روحية ، محرومة من الملكية ومن الدوافع المقترنة بحيازتها ، أن تفهم أو تسيطر على دوافع الناس العاديين وأفعالهم » (١) .

وهكذا يبدو أن هناك بالفعل استحالة عملية فى تطبيق هذا النظام الشيوعى الذى يسرى على جزء من المجتمع ويترك الجزء الآخر محتفظا بملكيته الخاصة كما يشاء . ويبدو أن مثل هذا النظام ، الذى اراد به افلاطون أن يحقق الوحدة والاستقرار فى المجتمع ، يؤدى الى عكس الغرض المقصود منه . وعلى ذلك ، فان هذه الشيوعية الجزئية تثير من المشكلات أكثر مما تحل . فاذا حاولنا أن نجد حلا لهذا الاشكال ، فلن يمكننا أن نهتدى اليه فى محاورة الجمهورية ذاتها ، بل قد يكون الحل فى ذلك النص من محاورة القوانين الذى يقول فيه أفلاطون :

« ان المدينة التى ينبغى أن تحتل المكانة الأولى ، وكذلك الحيــاة المدنية والقوانين والسنن التى ينبغى أن تعد هى الأفضل ، هى تلك التى تحقق فى المدينة بأسرها ، على أكمل وجه ممكن ، المثل القديم القائل ان كل شىء مشاع بحق بين الأصدقاء . أجل ، فحيثما يحدث ، اليوم أو فى أى يوم آخر ، أن تكون النساء مشاعا ، والأطفال مشاعا ، وكل الأشــياء المفيدة مشاعا ، ويحاول المرء أن يلغى من الحياة كل ما يسمى خاصا ، بحيث أن نفس ما يعد خاصا بكل شخص معين ، كالعينين والأذنين واليدين ،

---

(1) Greek Political Theory. p. 249-250.

يغدو مشاعا قدر الامكان ، ويصبح الكل كانهم يرون ويسمعون ويسلكون على نحو واحد مشترك ، ويستحسنون ويستهجنون نفس الأشياء ، ويشعرون فى الوقت الواحد بنفس الأفراح ونفس الآلام ؛ وحيثما يتسنى ، بفضل القوانين أو العرف ، ان تكون المدينة كاملة الوحدة ـ هناك تبلغ الفضيلة المدنية أعلى ما يمكنها بلوغه من القمم ، ولا يمكن أن يعلو عليها شيء . فاذا ما عاش آلهة أو أبناء آلهة ، فى مكان ما ، فى مدينة كهذه ، فانهم قطعا بعيشهم هذا راضون . ومن ثم كان من الواجب عدم البحث عن انموذج آخر للحياة المدنية ، والسعى اقدر الطاقة الى الاقتراب من هذا الأنموذج » .

هذا النص يمثل فكرة لم يتابعها أفلاطون ، لا فى محاورة القوانين ولا فى الجمهورية ، ولكنها ربما كانت هى المخرج الوحيد من المازق السابق : مازق وجود نظامين اقتصاديين متناقضين داخل الدولة الواحدة . فهو هنا يتحدث عن نوع مطلق من الشيوعية ، يكون انموذجا للمدينة باسرها ، بل للحياة المدنية بوجه عام ، لا لطبقة واحدة فيها . وهو يحلل فكرة المشاع فى ذاتها ، لا فى تطبيقها على فئة معينة فى ذاتها . ومع ذلك فهذا النص ، كما قلنا ، يمثل عنده فكرة منعزلة ، تصطدم ببقية الأفكار التى عرضها فى محاوراته بالفعل ، ولا يمكن ان تعد تعبيرا نهائيا عن آرائه فى هذا الموضوع .

●

على ان شيوعية التملك ، عند أفلاطون ، لا تقتصر على المجال الاقتصادى وحده ، وانما تمتد الى مجال الأسرة بدورها ـ بل ان البعض يرون أن شيوعية الأشخاص كانت عنده أهم من شيوعية الأشياء (١) . وفى هذا المجال بدوره نجد ان أفلاطون قد تقدم بآراء تبدو منفرة الى أبعد حد للذهن الحديث ، ولابد من أجل ادراك مدى ملاءمة هذه الآراء للعصر الذى عاش فيه ، من أن نقدم عرضا سريعا لأحوال الأسرة فى المجتمع اليونانى القديم ، وفى المجتمع الأثينى بوجه خاص .

فمن الحقائق المعترف بها أن المجتمع اليونانى القديم كان مجتمعا « رجوليا » قبل كل شيء ، وكانت المرأة فيه تعيش على الهامش . فهى من الوجهة الاقتصادية تعتمد على الرجل اعتمادا تاما ، ولم يكن يسمح لها

---

(1) Auguste Deschamps : L'idée communiste chez Platon (Revue d'histoire économique et sociale), Paris (M. Rivière) 1931. p. 8.

بممارسة اى عمل مستقل . ومن الناحية الثقافية كانت محرومة من فرص التعليم ــ الا فى حالات قليلة ــ ولم يكن لها حق الاقتراع أو الاشتراك فى شئون الحكم ، بل كان جهدها ينصرف الى أداء الأعمـــال المنزلية وحدها (١) . وكانت حياتها العقلية على وجه العموم محدودة للغاية ، ومن هنا فقد كان من المحال أن يجد الرجل فيها رفيقا عقليا بالمعنى الصحيح ، بل انه لم يحاول أن يمنحها فرص الترقى والنهوض بذاتها . ولم تكن المرأة اليونانية تحاول أن تحضر مجالس الرجال ومنتدياتهم ، بل كانت مستبعدة منها تماما . ولقد أوضح « بوزانكيت » مدى الاختلاف بين هذه الأوضاع القديمة وبين الأوضاع الحالية بقوله : « فى حفـل العشاء العادى كان الأشخاص الذين يلفت جمالهم الأنظار هم الشبان»(٢) . لذلك كان من الطبيعى الا تشترك اية امرأة فى المحادثات والندوات التى وصفها أفلاطون ، بكل تفاصيلها ، فى محاوراته ، اذ أن الجو السائد لم يكن يسمح لها على الاطلاق بالاشتراك مع الرجال فى هذا النوع من النشاط .

فى مثل هذا الجو دعا أفلاطون الى مساواة المرأة بالرجل فى جميع الاعمال ، حتى العسكرية والسياسية منها ، مع اختلاف فى درجة اشتراكها بطبيعة الحال . فهل كانت دعوته هذه الى اشتراك المرأة مع الرجال فى كل الأعمال تعبيرا من رغبته فى تحرير المرأة ورفع مستواها ؟ من المسلم به أن أفلاطون كان يعترف بأن دعوته الى المساواة بين الجنسين تصطدم بعقبات أساسية فى النظم السائدة ، بدليل أنه جعل من هـذه الدعـــوة « موجة » من الموجات الثلاث التى كان يتردد فى التصريح بها لعلمه بمدى ما ستلقاه من معارضة . ومع ذلك فليس لنا أن نستنتج من ذلك أنه كان يدعو الى هذا النوع من المساواة تأكيدا منه لحقوق المرأة ، أو بدافع الشعور الانسانى نحوها . بل ان السياق العام لتفكيره يدل على أنه كان فى هذه الدعوة يرمى بطريق غير مباشر ، الى القضاء على كل ما هو مميز للمرأة من الرجل .

ذلك لأن جميع الأوصاف التى أراد أفلاطون أن تكتسبها المرأة بعد تحررها هى أوصاف «رجولية» ــ كالقدرة على الحرب وممارسة الرياضة البدنية وهى عارية امام الرجل . انه يريد أن يلغى وجود المرأة بوصفها

---

(1) La Rue van Hook : Greek Life and Thought. Columbia University Press, N,Y., 1948, p. 108-109.

(2) B. Bosanquet : Introduction to Plato's Republic, p. 19.

امرأة ، ويود أن يراها تختلط بالرجال وكأنها واحد منهم ، دون فارق بين الجنسين . وهو لا يود أن تكون العلاقة بين الرجل والمرأة مبنية على المشاعر الفردية ، بل انه يريدها علاقة لا شخصية ، تتم فى مواسم معينة ، بين الأشخاص الذين تختار الدولة كلا منهم للآخر ، دون أن يكون للاختيار الشخصى أى دور فى اتصالهم . وهو يذهب فى انكاره للطابع الشخصى فى علاقة الرجل بالمرأة الى حد القول ان اى طفل ينجبه رجل وامرأة لم تجمع بينهما الدولة ، أو فى غير المواسم التى تحددها الدولة ، ينبغى أن يعد لقيطا (٤٦١) . فالعلاقة بين الرجل والمرأة هى عنده أشبه ما تكون بعلاقة الحيوانات التى يريد مربى الماشية تحسين نسلها ، ويجمع بينها تبعا لهذه الغاية وحدها . وهو يصل فى ازدرائه للمشاعر الطبيعية للمرأة ، وفى امتهانه لكرامتها ، الى حد القول ان المحارب الشجاع ينبغى أن يكافأ على بسالته بمزيد من النساء أو من « حقوق التناسل » (٤٦٨) . وعلى المرأة ان تقبل عن طيب خاطر ذلك الوضع الذى تكون فيه مجرد وسيلة لمكافأة الشجعان من المحاربين !

وفى مقابل ذلك تحفل محاورة الجمهورية ، وغيرها من المحاورات ، بالنصوص التى تدل على أن الحب الحقيقى فى نظره هو الحب بين الرجال ، اى ما يسمى فى المصطلح الحديث بالجنسية المثلية homosexuality . ومن المعترف به ان الجنسية المثلية كانت شائعة فى المجتمع اليونانى القديم ، لأسباب قد يكون منها أن الشاب لم تكن لديه أية فرصة لتكوين علاقات شخصية وثيقة الا مع رفاقه فى الحرب أو فى الدراسة او الأسواق او الاماكن العامة ، وهم دائما من الرجال ، لأن النساء ، كما قلنا ، كن مستبعدات من هذه المجالات . ومن المعترف به أيضا أن شخصيات يونانية كبيرة قد اعربت عن احترامها لهذا النمط من العلاقات الجنسية مثل يوريبيدس وسولون (١) . وهناك قرائن تدل على أن أفلاطون كان يعد هذه العلاقات تعبيرا حقيقيا عن الحب . وقد حرص « جورج سارتون » على ذكر هذه القرائن بالتفصيل حتى يقدم عن أفلاطون صورة قريبة من الواقع بقدر الامكان ، ويمحو تلك الصورة « المثالية » أو « الالهية » التى توارثتها البشرية منذ عشرات القرون .

فقد أشار سارتون الى أن الحب الحقيقى ، فى محاورة « المأدبة » ، هو ذلك الذى يطلق عليه أفلاطون اسم : الحب الحقيقى للصبيان to orthos paiderastein . وهو حين يتحدث عن المرأة يفعل ذلك دون عاطفة ،

---

(١) Levinson : In Defence of Plato, p 87-88.

بل يشوب حديثه عنها فى معظم الأحيان شىء من الكراهية . ويقـــارن سارتون فى هذا الصدد بين المشهد الذى يصف مسلك زوجة سقراط (زانتيبه Xanthippe) فى الساعات الأخيرة قبل موت زوجها ، عند كل من زينوفان (فى كتاب « الذكريات Memorabilia ») ونفس المشهد فى محاورة فيدون الأفلاطونية ، فيلاحظ العطف والرقة الذى يشوب الوصف الأول ، والقسوة المفرطة التى يتسم بها الوصف الثانى ، حيث لا يكترث سقراط بنواح امرأته ، ويطلب ممن حوله اخراجها وهى تبكى وتلطم خديها ، ثم يتحدث سقراط بمجرد خروجها فى موضوع آخر ! (١) فاذا اضفنا الى ذلك دعوة افلاطون فى « الجمهورية » الى الغاء الأسرة ، وانكاره قدسية الزواج والمشاعر العائلية المألوفة ، لكانت فى ذلك كله قرائن قوية على ان افلاطون لم يكن يكن للمرأة مشاعر طبيعية ، وكان كارها للنساء بمعنى ما ، على حين أن موقفه من الجنسية المثلية كان متعاطفا الى ابعد حد . بل ان سارتون يحمل بشدة على شراح افلاطون لما يبدونه من نفاق فى محاولة اخفاء هذه الجنسية المثلية عنده : اذ يتحدثون عن « المحبوب » على نحو يحتمل معنى الرجل او المرأة ، على حين ان التركيب النحوى اليونانى لا يترك مجالا للشك فى انه يقصد الرجل . ويذهب سارتون الى أن المجتمع اليونانى ، على الرغم من انتشار الجنسية المثلية فيه ، كان حتما يبدى مزيدا من الاعتراف بالجنسية المغايرة ، ولولا ذلك لانقرض النوع كله . ولابد فى رأيه ، ان الأوساط الأرستقراطية الخاملة التى كان افلاطون يعيش فيها هى التى كانت تمارس هـــذا النوع من العلاقات ، أما الانسان اليونانى العادى فلابد انه لم يكن يختلف فى هذا الصدد عن انسان اليوم .

واخيرا ، فهناك دليل آخر لابد ان نشير اليه ، وهو ان افلاطون ذاته لم يتزوج مطلقا ، ولم تعرف عنه أية علاقة نسائية ، ولم يحاول بالطبع أن ينجب اطفالا . وقد حاول « ليفنسون » الدفاع من افلاطون فى هذا الصدد أيضا ، فقال انه كان يشعر بنفسه غريبا فى مجتمعه ، ولم يشأ تكوين اسرة فى مجتمع يعتقد انه يفتقر الى الفضيلة حتى لا يفسد اطفاله بدورهم فى هذا المجتمع ، ويرى أنه لو كان قد عاش فى مدينته الفاضلة لانتهى به الأمر فعلا الى تكوين اسرة وانجاب اطفال (٢) . وهذا دفاع غريب حقا ، لأن مدينة افلاطون الفاضلة قد الغت الأسرة تماما ، فكيف كان افلاطون يستطيع أن يكون فيها اسرة ؟ وفضلا من ذلك فقد كان

---

(1) Sarton : op. cit. p. 424-425.

(2) Levinson (op. cit.), p. 116-117.

افلاطون يعتقد انه هو المربى الاكبر لليونان ، فلماذا لم يعمل على تنشئة أطفال له بطريقته الخاصة ؟ وكيف استطاع أن يكون مدرســـة كاملة متشبعة بتعاليمه فى « الأكاديمية » ، فى الوقت الذى كان يعتقد فيه أن ابناءه ، لو جاءوا ، لابد أن يفسدهم المجتمع ؟

يبدو أن الاحتمال المرجح هو أن افلاطون كان ، بمحض اختياره ، يحمل للمرأة مشاعر غير ودية ، وأن هذه المشاعر كان لها تأثيرها فى نظرته الى الأسرة بأكملها . ومن المؤكد أنه كان يستخف بمشاعر الرجل نحو المرأة أو العكس ، بدليل ذلك الطابع الشاذ الذى أضفاه على هذه المشاعر بحيث جعلها تقتصر على الظهور فى المواسم التى تحددها الدولة ، ومع اشخاص لا شأن للفرد باختيارهم .

ومع ذلك فان أفلاطون لم يعدم ، فى هذه الحالة بدورها ، مدافعين يبررون موقفه . فشارحه المشهور « تيلور » يرى أنه لا توجد فى محاورة الجمهورية شيوعية للنساء بمعنى اباحة العلاقات الحرة بين الجنسين ، بل ان دوافع الجنس تخضع فى هذه المحاورة لقيود أقسى بكثير من تلك التى تفرض عليها فى المجتمعات المسيحية . فهو يرى فى قصر العلاقات بين الجنسين على مواسم خاصة تفصل بينها فترات طويلة ــ يرى فى ذلك عزوفا وزهدا قد يكون أقسى من ذلك الذى يفرضه على نفسه الراهب الذى يأخذ على عاتقه أن يتعفف (١) ، اذ أن الكبت المتقطع قد يكون أقسى من الكبت الدائم . بالمثل يرى « ديشان » أن الدافع الى فكرة شيوعية النساء نوع من الزهد ، لا الاباحية ، اذ أنها فى رأى أفلاطون ، هى الوسيلة الوحيدة التى تحقق وحدة الدولة وتمنع الشقاق بين حكامها (٢) . وفى اعتقادى أن هذا النوع من الدفاع ــ ولا سيما فى حالة « تيلور » ــ يدل على مدى الخلط الفكرى الذى يقع فيه الكتاب عندما تكون نظرتهم الى افلاطون ــ من الأصل ــ متجهة الى تقديسه أو على الأقل تبرئته من كل عيب . فالهدف من هذا الدفاع هو اقناع القارىء بأن اتجاهات افلاطون فى هذا الصدد كانت أكثر صرامة من القواعد المسيحية ذاتها . وأصحاب هذا الدفاع يتصورون أن العفة أو الأخـــلاقية تتحدد تبعا « لعدد مرات » ممارسة الجنس ، ولم يفكروا على الاطلاق فى « طريقة » هذه الممارسة وما فيها من افتقار تام الى المشاعر الانسانية ، وتجاهل كامل للأحاسيس الشخصية عند الرجل والمرأة معا .

---

(1) Taylor : Plato, the Man and his Work. p. 278.

(2) Deschamps : L'idée communiste chez Platon, p. 8.

وعلى أية حال ، فانى أعتقد أن نفس الهدف الذى كان يرمى اليه افلاطون من كل هذه النظم الشاذة كان هدفا متناقضا مع الوسائل التى أقترحت لتحقيقه . فهو يود الغاء الأسرة الصغيرة من أجل تكوين الأسرة الكبيرة ، أو على الأصح لكى تصبح الدولة كلها أسرة واحدة . اى أن الجاهه الحقيقى كان ضد « الانقسام » و « التنافر » فى المشاعر العائلية ، أما الشعور العائلى ذاته فهو يريد الاحتفاظ به ، ولكن دون تنافس او انانية بين الأسر بعضها وبعض . ووسيلة تحقيق هذا الهدف هى أن تمتد المشاعر العائلية بحيث تشمل الدولة كلها ، أى الغاء الحد الفاصل بين المجتمع العائلى والمجتمع المدنى أو السياسى الكبير . ولكن ، كيف يمكن ان تظل المشاعر العائلية موجودة بعد هذا التغيير ؟ وهل يظل لمشاعر الأخوة أو البنوة أو الأبوة نفس اقيمتها ، ونفس معناها ، ونفس قوتها ، اذا توزعت على نطاق الدولة باسرها ؟ الن يؤدى تشتتها على هذا النحو الى ضياعها بعد جيلين أو ثلاثة ؟ من المؤكد أن نقل هذه المشاعر وتوسيعها على هذا النحو لابد أن يؤدى الى تغيير أساسى فى طبيعتها ، وربما الى اختفائها تماما ، لأن الذى يصبح « أخا » للجميع لن يعود أخا لأحد ، وكذلك الحال بالنسبة الى ابن الجميع أو والد الجميع . الا يظل من الناس يعتقدون أنهم جميعا أبناء « آدم وحواء » ، دون أن يحول ذلك بينهم وبين الاقتتال ؟

الواقع ان أفلاطون الغى نظام الأسرة ، مع الاحتفاظ بالمشاعر المرتبطة بهذا النظام . وهو قد تصور أن هذه المشاعر ستظل على ما هى عليه عندما تصبح الأسرة شاملة للدولة . فهو اذن يحتفظ بعناصر من نظام الأسرة الحالى (وهى المشاعر) ويطبقها على نظام جديد كل الجدة قد تختفى فيه العناصر القديمة تماما ، أو تحل محلها عناصر مختلفة . بل لقد كان أفلاطون حريصا على منع زواج المحارم : فهو يمنع زواج الشبان والشابات فى فترة معينة خشية أن يكونوا اخوة أو ابناء . وهذا التحريم بدوره مستمد من نظام الأسرة الحالى ومرتبط به . وبالاختصار ، فان أفلاطون لم يستطع أن يكون متسقا مع نفسه فى دعوته الى الغاء نظام الأسرة ، بل انه وضع عناصر من النظام الحالى مع عناصر من نظامه المقترح جنبا الى جنب ، وكون منهما مركبا ينفر منه العقل والعاطفة معا .

فكرة الملك الفيلسوف :

تمثل هذه الفكرة أعتى « الموجات » الثلاث التى يعلم أفلاطون أنه يصدم بها الذهن العادى ، وأبعدها عن التحقيق . ولكنها مع ذلك أخطر

الأفكار التي يتضمنها عرضه لمعالم مدينته الفاضلة ، اذ أنها هي الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذه المدينة ذاتها بالصورة التي أرادها أفلاطون . ذلك لأن شرور العالم - كما أعلن أفلاطون في نص يمكن أن يعد قمة وتتويجا للجـــزء السياسي من المحاورة ، وربما للمحاورة كلها - لن تنتهي ، ولن يعرف العالم استقرارا ، مالم يصبح الفلاسفة حكاما ، أو يتحول الحكام الى فلاسفة .

وعلى الرغم من أن أفلاطون لا يحدد أى الأمرين هو الأفضل فى نظره : أن تعهد مقاليد الحكم الى الفلاسفة ، أو أن يتعلم الحكام الفلسفة ويحكموا بمقتضاها - فإن السياق العام لتفكيره لا يدع مجالا للشك فى أنه يفضل الأمر الأول . فالحالة المثلى هى تلك التى تعهد فيها الدولة بزمام الحكم الى تلك الفئة العليا من أبنائها ، الذين يطلق عليهم اسم الفلاســفة . ولا جدال فى أن جزءا كبيرا من محاورة الجمهورية قد كرس لتحقيق هذا الهدف : اذ يعرض أفلاطون نظاما مفصلا للتربية ، يشتمل على مراحل متدرجة تنتهى آخر الأمر الى أعلى المراحل ، وهى تعليم الديالكتيك ، الذى هو أكمل ما يتعلمه الفيلسوف . غير أن حكم الفيلسوف لا يتحقق الا فى الدولة المثلى ، التى تتهيأ فيها الظروف اللازمة لاعداد الفيلسوف أولا ، ثم لتوليه مقاليد الحكم (١) . لذلك كان لزاما على أفلاطون أن يبحث ، من الوجهة العملية ، عن الحل الآخر - بوصفه أفضل حـــل بديل . فما دامت الدولة المثلى غير متحققة ، فلا مفر من البحث عن ملك يصلح فيلسوفا . ومن هنا كانت محاولات أفلاطون المتكررة فى صقلية من أجل تحويل حاكم موجود بالفعل الى مبادئه الفلسفية .

فمن هو الملك الفيلسوف عند أفلاطون ؟ لعل أول تفسير يطرأ على الذهن فى صدد هذه الفكرة ، هو أن أفلاطون كان يهدف منها الى تأكيد أهمية المعرفة والعلم فى تدبير شئون الحكم : وتبعا لهذا التفسير ، يكون المقصود من هذه الفكرة هو أن حكم الدولة لن ينصلح ما دام مبنيا على الثروة أو القوة المادية الغاشمة ، وأن أصلح أنواع الحكم هو ذلك الذى يرتكز على العقل وعلى المعرفة . ولا شك أنه لو كان هـــذا هو هدف أفلاطون ، فانه يكون بذلك قد أشار الى حقيقة خالدة ما زال لها فى القرن

(١) يلاحظ وجود نوع من الدور المنطقى فى تفكير أفلاطون فى هذا الصدد : فالدولة المثلى لا تقوم إلا إذا أصبح الحكم فى يد الفلاسفة ، والحكم لا يمكن أن يصبح فى أيدى الفلاسفة إلا إذا تحققت الدولة المثلى ، التى هى وحدها التربة الصالحة لظهور هؤلاء الفلاسفة الحكام وإعدادهم إعدادا سليما .

العشرين من الضرورة ما كان لها أيام أفلاطون . فالعلم ، والمعرفة ، والحكمة ، بأوسع معانيها — لا بمعنى الفلسفة المتخصصة فحسب — ما زالت شروطا أساسية لكل حكم سليم ، وما أحسب ان مضى الأيام يمكن أن يغير من هذه الحقيقة شيئا .

ولكن هل كان ما يعنيه أفلاطون من فكرة الملك الفيلسوف هو التنبيه الى ضرورة اعطاء أهمية أساسية للعلم والمعرفة فى عملية الحكم فحسب ؟ الحق أن تحليل هــذه الفكرة فى ضوء السياق العام لتفكير أفلاطون ، ولا سيما فى الميدان السياسى ، كفيل باقناعنا بانه كان يرمى الى هدف مختلف الى حد بعيد . صحيح أنه كان من الوجهة السلبية ، يحمل على حكم الثروة او القوة المادية ، بل لقد فرض على حكامه نظاما صارما لا يتمتعون فيه بأية ملكية خاصة ، وتكفل لهم فيه الدولة مطالبهم الضرورية مقابل قيامهم بادارة شئونها — وهذا يعنى أنه لا يريد حكاما يرتكزون على قوة المال أو السلاح . وصحيح أيضا ان فلاسفة الملوك ليسوا حكاما وراثيين ، وأن من الممكن — نظريا — أن يكونوا فى الأصل منتمين الى اية طبقة اجتماعية . ومع ذلك كله فالأمر المؤكد ان الفيلسوف الملك عند أفلاطون حاكم مطلق ، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان .

فالحاكم عند أفلاطون وصى على المحكومين ، بل هو راع لهم . والحق ان من أكثر التشبيهات تكرارا فى محاورة الجمهورية ، تشبيه المحكومين بالقطيع والحاكم بالراعى ، وهو تشبيه لم يصدر عن أفلاطون اعتباطا ، بل كانت له دلالته بالنسبة الى نظرة أفلاطون الى طبيعة عملية الحكم وما يفعله الحاكم للمحكومين . فالحكم عنده حكم مطلق ، والحاكم يوجه المحكومين ويحميهم من الأخطار الخارجية والداخلية ، بل هو يحميهم من أنفسهم ، لأن المحكومين لو تركوا لأنفسهم لما عرفوا ما يفيدهم وما يضرهم ، ولأوردوا أنفسهم موارد التهلكة . فالحكم اذن توجيه وارشاد مستمر ، قد يمتد حتى التفاصيل الدقيقة لحياة الناس . أما المحكومون أنفسهم فعليهم ان يطيعوا فحسب ، اذ انهم لا يعلمون من أمرهم شيئا ، وهم فى حاجة دائمة الى من يأخذ بيدهم وينير لهم طريقهم . وبعبارة أخرى ، فليست العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة مشاركة أو تبادل ، وانما هى علاقة توجيه من جانب وطاعة وامتثال من الجانب الآخر فحسب .

هذا النوع من أساليب الحكم قد يكون من الممكن تصوره فى حالة الحكام العاديين ، ولكن هل يمكن أن ينطبق على حكم الفلاسفة ؟ او بعبارة أدق ، هل تتمشى هذه الطريقة فى الحكم مع طبيعة الفيلسوف اذا أصبح

حاكما ؟ لابد للاجابة من هذا السؤال من ان نذكر انفسنا بطبيعة الفيلسوف كما حددها أفلاطون ذاته ، ثم نفكر فى مدى انطباق هذه الطبيعة على الطريقة التى اراد ان يجعل الفيلسوف يدبر بها شئون الدولة .

ان الفيلسوف عند أفلاطون هو قبل كل شيء مفكر باحث عن الحقيقة ، وليس شخصا « يملك الحقيقة » . انه فى حالة سعى مستمر ، وبحث لا ينقطع . والمثل الأعلى للفيلسوف هو سقراط ، الذى كان يؤكد دائما انه لا يعلم شيئا ، وانه يستخلص الحقيقة من اذهان الآخرين . فالفيلسوف الحق ليس هو ذلك الذى يفرض آراءه على الآخرين ، ويدعى أنه أعلم الجميع ، أو أن نصيبه من معرفة الحقيقة يفوق نصيبهم ، وانما هو ذلك الذى يعرف كيف يشارك الآخرين فى ذلك السعى الدائب الذى لا تبلغ الحقيقة الا به .

فهل يمكن أن يكون مثل هذا الفيلسوف حاكما بالمعنى الذى حدده افلاطون للفظ الحكم ؟ هل يقبل أن يكون راعيا للقطيع ، وموجها لأناس لا يملكون الا أن يطيعوه ؟ هل يرضى أن يعطى من جانب واحد ، دون أن يأخذ شيئا من الآخرين ؟ من الواضح ان صفات الحاكم وصفات الفيلسوف ، كما حددها أفلاطون فى كلتا الحالتين ، لا تنسجمان . فالحاكم عنده لابد ان يكون دكتاتورا ، أو حاكما مطلقا . على أن دكتاتورية الفيلسوف مستحيلة ، لأن الفيلسوف بطبيعته أبعد النـاس عن الاستبداد برأيه وفرضه على الآخرين . وفى اللحظة التى يكتسب فيها الفيلسوف هذا الطبع ، أى يصبح حاكما مطلقا ، لا يعود فيلسوفا بالمعنى الصحيح . واذن فمن الممكن أن يكون المرء فيلسوفا بمعنى ، وحاكما بمعنى آخر ، ولكنه لا يمكن ان يكون هذا وذاك فى آن واحد ، وبمعنى واحد ، اذ ان الفيلسوف الذى يحكم حكما مطلقا لابد ان يكون شخصا متناقضا مع نفسه .

وكما قلنا من قبل ، فان أفلاطون لم يتصور الحكم الا على أنه حكم مطلق . فهو يوجه اعنف الحملات الى الديمقراطية ، التى تصل الحرية فيها الى حد الفوضى ، بل تكاد الحيوانات فيها تشق عصا الطاعة على اصحابها وتسير فى الطرقات بلا ضابط . وهو لا يقبل نظاما للحكم يقوم على اساس تبادل الرأى بين الحاكم والمحكوم ، اذ أن هذا النظام ديمقراطى ، أى مرادف للفوضى فى نظره . ولقد رأينا من قبل أن أساس العدالة عند أفلاطون هو أن يؤدى كل وظيفته ، دون أن يتدخل فى عمل غيره ، وأوضحنا كيف أن أفلاطون دعا الى تأكيد هذا المعنى فى أذهان الناس عن طريق اسطورة و « اكذوبة » يقال فيها للتابعين والمحكومين أنهم من معدن اخس ، أى من اصل أكثر وضاعة ، حتى لا يتطلعوا الى من هم أعلى

منهم فى السلم الاجتماعى . ولكن ، ألا يتعارض ذلك كله مع رسالة الفيلسوف كما يحددها أفلاطون ؟ أمن اللائق بالفيلسوف أن يرى الجزء الأكبر من المجتمع وقد انحط الى مرتبة القطيع ، وحرم من كل فرصة لممارسة التفكير فى اى موضوع سوى ما يتعلق بحرفته أو مهنته المباشرة ؟ وهل يقبل الفيلسوف ان يكون هو المصدر الوحيد للحكمة ، وأن يكون معظم افراد المجتمع مفتقرين الى فرص اكتساب الحكمة ؟ وهل يرضى الفيلسوف ان يقنع الناس بهذا الوضع الغريب عن طريق « اكذوبة » ، وأن يفرضه عليهم بقوة السلاح ، أى بمساعدة الحراس اذا ما بدرت منهم أية بادرة من التمرد ؟

لا شك فى أن النظرة النزيهة الى الامور تؤكد لنا ان أفلاطون لو كان متسقا مع نفسه لدعا الى ان يكون الحكم ديمقراطيا . ذلك لان الأسلوب الديمقراطى هو أقرب أساليب الحكم الى طبيعة الفيلسوف : ففيه مساواة بين الأذهان ، وفيه تبادل وتشاور بين شركاء يسعون الى تحقيق غاية واحدة ، وفيه تكافؤ بين الحاكم والمحكوم . واذن فالطبيعة الفلسفية الحقة ، على نحو ما حددها أفلاطون ، تجد فى نظام الحكم الديمقراطى أفضل تعبير عنها . ولو كان لزاما على الفيلسوف ، كما عرفه أفلاطون ، ان يختار نظاما يحكم بمقتضاه ، لوجب عليه أن يختار النظام الديمقراطى.

ومع ذلك ، فهناك اعتبارات عملية أخرى كان من الضرورى أن تصطدم بها محاولة التقريب بين الفلسفة ونظام الحكم الديمقراطى . فمن أين يكتسب الفيلسوف الفراغ الذى يتيح له الانصراف الى التأمل ، لو كانت الديمقراطية - التى تستتبع تحرير العبيد أو تخفيف قيودهم - هى النظام السائد ؟ واذا كانت هناك مجموعتان من الناس ، احداهما تميل بحكم أوضاعها الاجتماعية الى الديمقراطية ، والأخرى الى الاليجاركية أو الارستقراطية ، فأيهما ستكون أقدر على ممارسة التفلسف النظرى ؟ يبدو ان هذه الأسئلة تعبر عن مأزق وقعت فيه الفلسفة اليونانية : فهى فى روحها أكثر تمشيا مع الديمقراطية ، ولكنها من الوجهة العملية لا تزدهر الا فى داخل الطبقة الأرستقراطية . وبالفعل نجد أن العدد الأكبر من تلاميذ سقراط كانوا من هذه الطبقة ، لأنهم هم وحدهم الذين كان لديهم من الفراغ ، ومن الأمان المادى ، ما يتيح لهم أن يستمعوا الى المناقشات النظرية لأستاذهم ، ويأخذوها مأخذ الجد .

ولقد أدى تطور الأحداث الى زيادة الهوة الديمقراطية وبين الفلسفة اتساعا : ذلك لأن الديمقراطية الأثينية أدانت سقراط بتهمة افساد عقول الشباب ، أى ظهور عدد كبير من الطغاة والخونة من بين تلاميذه

ـ وهى حقيقة تاريخية مؤكدة ـ وكان اعدام سقراط فى واقع الأمر رمزا للتباعد التام بين الديمقراطية وبين الفكر الفلسفى النظرى . ومنذ ذلك الحين أصبحت الفلسفة اليونانية عـــدوا للديمقراطية ، وداعية الى الارستقراطية .

وبالاختصار ، فان الفيلسوف اذا شاء أن يكون حاكما يطبق فى حكمه مبادىء الفلسفة الحقة ، فلابد له أن يحكم بطريقة مخالفة لتلك التى دعا اليها أفلاطون : أعنى طريقة الراعى الذى يرشد القطيع ويوجهه . فاقرب الطرق الى طبيعته هى طريقة الحكم الديمقراطى ، حيث تكون عملية الحكم قريبة الشبه من عملية الحوار الديالكتيكى التى يكون فيها قوام الفلسفة . ومع ذلك فقد كانت هناك ظروف عملية وتاريخية تجعل ذلك التقارب بين الفلسفة والديمقراطية مستحيلا . ومن هنا فقد ظلت فكرة الملك الفيلسوف عند أفلاطون فكرة تمزقها تناقضاتها الداخلية .

الطابع العام لتفكير افلاطون السياسى :

يضم التفكير السياسى عند افلاطون عناصر تبدو فى نظـــر الانسان الحديث متناقضة فيما بينها . فمن المستحيل ادراج مدينته الفاضلة ضمن أى تصنيف من التصنيفات المألوفة فى عصرنا الحالى . ولو تأملنا المقومات الرئيسية لتلك الدولة لوجدنا ان منها ما يمكن أن يوصف بأنه يتمشى مع أحدث الاتجاهات التقدمية : ففيها نوع ساذج من التخطيط ، وفيها الغاء للملكية الخاصة بالنسبة الى اعلى طبقات الدولة ، وفيها اقلال من قيمة الثروة بالنسبة الى قيمة العقل . ومع ذلك فان من هذه المقومات ما يمكن ان يوصف بانه رجعى متطرف : كالاحتفاظ بالتقسيم الطبقى وتأكيده ، واحتقار العمل اليدوى ، وتأكيد التفاوت الطبيعى بين البشر تحت اسم « أداء كل لوظيفته الطبيعية » ، والاتجاه المحافظ ، المتمسك بالتقاليد الأقــدم عهدا ، وكراهيــة الديمقراطية والدفاع المتحمس عن الأرســتقراطية . فدولة افلاطون المثلى اذن تتجاوز نطاق التصـــنيفات الحالية لأنظمة الحكم ، وفيها عناصر تبدو متنافرة الى حد بعيد .

ولقد حاول بعض الباحثين تعليل هذا الطابع المتنافر أو المتناقض لصورة الدولة فى محاورة الجمهورية : فقال « ييجر » ان آراءه فى هذه المحاورة تصدمنا لأنه كان يهدف الى تكوين دولة متقشفة ، لا دولة مترفة كالدول الحالية . « فمن الواجب الا ننسى ان أفلاطون كان يضع فى ذهنه الدولة الصحية العجفاء ذات العضلات ، التى كانت توجد فى البداية ، لا الدولة السمينة الممتلئة التى اتت فيما بعد ، والتى اصبحت تحتاج الى

طهاة واطباء » (١) . ومع ذلك فان هذا الحكم يفتقر فى رأينا الى الدقة : اذ أن افلاطون كان يرمى فى « الجمهورية » الى تكوين دولة كاملة ، لا تلك الدولة المتقشفة التى وصف افرادها بأنهم أشبه بكلاب الحراسة العجفاء . والدليل على ذلك أن دولته تحتاج الى حراس ، وتزدهر فيها صنعة الحرب ، وهى صنعة لا تعرفها الا الدولة المترفة : اذ ان الدولة المتقشفة لا تحتاج الى حراس ، لأن احدا لن يريد الاستيلاء على دولة هزيلة تعيش على الكفاف . كما أنه تحدث فى مدينته الفاضلة عن عدد من المهن والصناعات التى لا يمكن ان يكون لها وجود فى الدولة المتقشفة .

ويقدم البعض تعليلا آخر لطابع الدولة الأفلاطونية هذا ، فيرى « سنكلير » ان مدينة أفلاطون الفاضلة انما هى « مثال » للمدينة ، أى أن نظرية المثل أو الصور تطبق على الدولة بدورها ، بحيث تكون هناك «صورة» للمدينة ، تصبح المدن الموجودة بالفعل نماذج غير كاملة لها (٢). فاذا بدا لنا أحيانا ان لغة أفلاطون فى محاورة الجمهورية ، غير مفهومة أو غير صالحة لحل المشكلات السياسية ، فلنعلم ان ذلك راجع الى أن مدينته « صورة » أو « مثال » يعلو على الواقع ويترفع عليه . على ان هذا التعليل بدوره يفتقر الى الدقة : ذلك لأن المثال ليس « مختلفا » عن الأفراد الذين يشاركون فيه ، وليس اقل منهم فى شىء ، وانما هو اكمل صورة ممكنة لهؤلاء الأفراد جميعا . وعلى ذلك فقد كان من الواجب ان تكون دولة أفلاطون المثلى جامعة لكل ما فى الدول الموجودة من صفات ، لا ان تكون مفتقرة الى الكثير منها .

والأمر الذى لا شك فيه أن أفلاطون قد جمع فى هذه المحاورة ، على نحو فريد ، بين المشروعات البعيدة كل البعد عن الواقع الموجود بالفعل ـ كالغاء الأسرة وشيوعية المال والنساء ـ وبين الأوصاف التشريحية الدقيقة لظواهر موجودة بالفعل . فهو لم يكن على الاطلاق مفكرا مثاليا حالما طوال محاورته ، وانما كان فى بعض الأحيان يغوص فى أعماق الواقع الى حد يبعث على الدهشة والاعجاب .

ولنتأمل فى هذا الصدد وصفه الرائع للطاغية ـ وهو وصف يصلح انموذجا لهذا النوع من الحكام فى كل عصر : فالطاغية فى رأيه يبدأ بداية شعبية ، اذ يختاره الشعب على أنه نصيره وحاميه . وهو فى البداية يبذل الوعود للناس ، ويوزع عليهم الابتسامات والمنح . ولكنه حين يخفق

(1) Jaeger : Paideia. Vol. II, p. 225.

(2) Sinclair : op. cit., p. 2145.

فى ارضاء مطالبهم ، يتجه الى اشعال الحروب واحدة تلو الأخرى « حتى يشعر الشعب بحاجته الى قائد » (٥٦٦) . وهو يجند الشعراء لخدمة أغراضه ، ويجعلهم « يطوفون البلاد واحدة تلو الاخـــرى ، فيجمعون الجماهير ، ويستأجرون أصحاب الأصوات الرخيمة المقنعة » ، (٥٦٨) — اى أن أفلاطون يؤكد حاجة الطاغية الى تجنيد أجهزة الدعاية لخدمة أغراضه ، وان لم يكن لفظ الدعاية قد ظهر فى ذلك العصر بطبيعة الحال . ويبدع أفلاطون فى وصف حالة الرعب التى يعيش فيها الطاغية ، وخوفه من أن ينقض عبيده عليه (٥٧٧ — ٥٧٩) . وهو يجمل الوصف بقوله ان ذلك الذى يظن نفسه أكثر الناس حرية ، هو فى الواقع أكثرهم عبودية : فهو مضطر الى تملق الناس ، وهو عاجز عن تحقيق ابسط رغباته ، وهو يقضى حياته فى خوف دائم (٥٧٩) . فهل يمكن أن يقال عمن يقدم مثل هذا التحليل النابض بالحياة لحالة الطاغية انه لم يكن يستمد أفكاره من واقع العالم السياسى ، وانما من « مثال » الدولة كما صوره له خياله فحسب ؟

الواقع أن من أهم أسباب تناقض الصورة التى يرسمها أفلاطون ، أنه كان يفكر فى المستقبل بعقلية الماضى . فالاصلاح الذى يدعو اليه ، والذى يعتقد انه سيؤدى الى قلب الأوضاع السياسية والاجتماعية راسا على عقب ، هو فى واقع الأمر محاولة للاقتداء بالماضى البعيد . وهكذا يبدو أن أفلاطون « يجد سبيل التقدم فى طريق التقهقر » ، كما يقول باركر (١) . فهو يدعو الى ازالة الشحم من الدولة المترفة ، واعادتها الى حالة البساطة الخشنة الأولى . وهو يكرر مرارا دعوته الى الاقتداء بالماضى فى بساطته : فالطب ينبغى أن يعود الى عهوده البدائية الأولى ، والمقامات الموسيقية ينبغى أن تكون « بسيطة » ، وأن تتخلى عن كل تعقيد . والنظام الشيوعى الذى يقترحه يعنى العودة الى الحالة البدائية للمجتمع البشرى — حالة شيوعية التملك — والأهم من ذلك كله ، نوع الوحدة الذى كان يدعو اليه : ففى الديمقراطية الأثينية كان التنوع هو القاعدة السائدة ، وكان من الطبيعى أن يدب الشقاق داخل دولة تسمح لكل الاتجاهات بالتعبير عن ذاتها . أما أفلاطون فكان يحن الى نوع من الوحدة هو أشبه ما يكون بوحدة القبيلة القديمة ، حين كان الأفراد جميعا يكونون أسرة واحدة . ولا شك أن كل ما ادخله من تغيير فى نظام الأسرة انما كان يستهدف جعل المجتمع كله أسرة واحدة ، بحيث يتصور كل فرد أن

---

(1) E. Barker : Greek Political Theory, p 266 .

الباقين آباؤه وامهاته واخوته ـ وتلك بعينها هى وحدة الدم فى المجتمعات القبلية .

ولعل أوضح سمات هذه المجتمعات القبلية التى كان أفلاطون يحن اليها ، هى انعدام الفردية فيها ، أى تلاشى الفرد فى الكل الاكبر الذى يكونه المجتمع الكامل . فهل كان أفلاطون ينكر الفردية الى هذا الحد ؟ لا جدال فى أن من الصعب ـ لأول وهلة ـ ان نجيب عن هذا السؤال بالايجاب . ذلك لأن فلسفة أفلاطون تبدو فى ظاهرها دفاعا مجيدا عن الفرد ، ودعوة متحمسة الى تأكيد القيم الفردية .الم يفسر بعض الشراح محاورة الجمهورية بأسرها ـ كما أوضحنا من قبل ـ بأنها تستهدف تربية النفس الفردية وتهذيبها ؟ الم يكن أفلاطون أبا المثالية ـ والمثالية هى المذهب الذى يرفع لواء الفردية ؟ الم يوصف أفلاطون بأنه « فيلسوف الهى » ، يدعو الى العلو بالنفس الفردية الى مرتبة القداسة ؟ كل هذه تفسيرات شائعة لاتجاهات أفلاطون ، وهى تمثل دون شك عقبات لا يسهل التغلب عليها ، فى وجه الرأى القائل ان فلسفة أفلاطون السياسية تدعو الى انكار الفردية .

ومع ذلك ، فهناك شواهد أكثر يقينا على أن أفلاطون كان يستهدف مثل هذه الغاية بالفعل ـ اى انه كان فى صميمه فيلسوفا معاديا للفردية . فالمبدأ الرئيسى للعدالة ـ وهو اداء كل لوظيفته ـ يعنى تغليب المصالح العامة للمجتمع على مصالح الفرد : اذ انه يؤدى الى القول بان الفرد لا يستطيع أن يحقق ذاته الا بالقدر الذى تقتضيه الخطة العامة المرسومة للمجتمع . صحيح أن هذا التحقيق الذاتى متوقف على ما يسميه افلاطون « بطبيعة الفرد » ، بحيث أن الفرد ذا الطبيعة المتعددة الجوانب يستطيع ان يحقق ذاته بقدر تعدد جوانب طبيعته . ومع ذلك فان من المشكوك فيه أن يكون من الممكن فى كل الأحوال الاهتداء الى الحدود الحقيقية لما يسمى بالطبيعة الفردية : اذ أن هذه الطبيعة قد تكون محدودة الجوانب او ضيقة النطاق نتيجة لظروف اجتماعية أو عوامل مكتسبة ، لا نتيجة لتركيب متأصل فيها . وفى هذه الحالة يكون المعنى الحقيقى للمبدأ الأفلاطونى هو أن يؤدى كل فرد الدور الذى يلائم الوضع المحدد له فى المجتمع .

ومما له دلالته أن بيجر ذاته ، وهو أول المدافعين عن الفكرة القائلة ان كل الآراء الفلسفية التى عرضها افلاطون فى محاورة الجمهورية تهدف الى تنمية النفس الفردية ، يعترف بأن الطبقة الحاكمة عنده تتنازل عن كل مصالحها واهتماماتها الفردية فى سبيل تحقيق مصالح الدولة . فهو

يرى أن التنظيم الذى وضعه أفلاطون « يؤدى الى القضاء على آخر بقايا الفردية ، أعنى ذلك الحق الذى لم تجرؤ دولة أخرى على المساس به ، وهو حق الفرد فى جسمه . ذلك لأن أفلاطون عندما يصف فى سياق آخر حـالة الحراس الذين عـدموا الملكية بقوله انهم بالفعل لا يملكون الا اجسـامهم ، فقد كان فى ذلك مبالغا ، وذلك اذا نظرنا الى الأمر فى ضوء علاقة الزوج بالزوجة . وكل ما يمكن أن يكون قد قصـده هو أنهم « يملكون » أجسامهم ، لا أنهم يستطيعون استخدامها بحرية » (١) . فاذا كان هذا هو البرنامج الذى وضعه أفلاطون لأعلى الطبقات عنده ـ أعنى تلك التى يتجه نظامه التعليمى بأسره الى تكوينها ، بل لا يستهدف الا اياها ـ فكيف أمكن لييجر نفسه أن يحدد هدف محاورة الجمهورية بأنه تربية النفس الفردية ؟ أو بعبارة أخرى ، كيف يمكن عقلا أن تكون النتيجة النهائية للبرنامج الذى يهدف الى تنمية شخصية الفرد ، هى القضاء التام على كل النوازع الفردية فى هذه الشخصية ؟ من الواضح أن فى هذا تناقضا يبلغ من الشدة حدا يعجب معه المرء لوقوع مؤرخ فلسفة كبير مثل « ييجر » فيه .

ولعل الدليل القاطع على أن فلسفة أفلاطون السياسية كانت مضادة تماما للنزعة الفردية ، هـو دعوته الصريحة الى ترك الضعفاء والمرضى يموتون ، بل الى قتلهم اذا اقتضى الأمر . فهو يقول ـ بلهجة لا يستطيع أى مفكر فاشى أن يجاريها فى قسوتها ـ ان من الواجب أن « يعنى الأطباء والقضاة بالمواطنين من ذوى الطبائع الجسمية أو النفسية السليمة ، أما من عداهم ، فسندع منهم أولئك الذين اعتـل جسمهم يموتون ، وسيقضى المواطنون ذاتهم على أولئك الذين أعوجت نفوسهم وانحرفت طبائعهم » . (٤١٠) ومعنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن حق الحياة ـ وهو أول الحقوق وأبسطها ـ ليس حقا طبيعيا للفرد ، وانما يكون للفرد هذا الحق بقدر ما يكون سليما وصالحا لخدمة المجتمع وأداء وظيفته فيـه فحسب .

ومن جهة أخرى ، فلا جدال فى أن نقد أفلاطون للديمقراطية ، وتحامله الشديد عليها ، يدل على نزوع قوى الى ما يطلق عليه فى المصطلح السياسى الحديث اسم الفاشية . فالجماهير فى رأيه فى حاجة دائمة الى من يوجهها ويرشدها ، وهى « قطيع » لابد له من راع ، وتفتقر الى الذكاء أو التجربة التى تتيح لها ادراك مصالحها الخاصة ذاتها . والمساواة فى الديمقراطية

---

(1) Paideia : Vol II, p 248

شر مؤكد ، وكذلك الحال فى الحرية ، التى تصل فيها الى حد أن يتساوى العبيد بأسيادهم ، وتهيم الحيوانات ذاتها على وجوهها فى الطرقات دون ضابط . وفى الديمقراطية تترك الفنون حرة ، ويكون للشعراء مطلق الحرية فى أن يقولوا ما يشاءون ، بالأسلوب الذى يفضلون ، وهى كلها فى نظر افلاطون مظاهر للجموح والفوضى ينبغى التخلص منها فى المدينة المثلى .

ولا شك فى انه ، اذا صح أن مذهب افلاطون السياسى يستحق اسم الفاشية بناء على الأسباب السابقة ، فمن الواجب أن نذكر ان هذا الوصف لا ينطبق عليه بكل عناصره . فمن الانصاف لأفلاطون ان نقول ان تفكيره لم يكن يتصف بعنصر اساسى من عناصر الفاشية ، الا وهو الغوغائية او الديماجوجيــة ــ اى استغلال غرائز الجماهير وانفعالاتها السطحية من اجــل تحقيق اهداف الحاكم . فهو بالفعل يدعــو الى أرستقراطية العقل والحكمة والفكر ، وهى عناصر تتنكر لها الفاشية ولا تقيم لها وزنا . اما العنصر الذى يستحق افلاطون بالفعل أن يسمى من أجله فاشيا ، فهو فقدانه الثقة فى الانسان العادى ، واعتقاده الراسخ بأن هذا الانسان لو ترك وشأنه لضل الطريق ، وبأنه فى حاجة دائمة الى توجيه من حاكم مطلق اعقل منه واحكم . هذا الاعتقاد بضرورة فرض وصاية على الانسان العادى ربما كان اهم العناصر المميزة لكل مذهب فاشى ، وعلى الرغم من أن هذه الوصاية عند افلاطون هى وصاية العقلاء والحكماء ، وليست وصاية الديماجوجيين أو من يستغلون الدعاية الرخيصــة فى تخدير حواس الجماهير ، فان آراءه السياسية تظل مع ذلك تستحق اسم الفاشية .

واخيرا ، فقد وصف أحد الكتاب مدينة افلاطون الفاضلة باسلوب ساخر ، ينطوى مع ذلك على قدر غير قليل من الحقيقة ، فقال : « ان جمهورية افلاطون تتألف من موظفين ومحاربين وصناع وحرفيين وعبيد وإناث ، ولكنها لا تتألف من بشر . فكل فرد مسمار أو عجلة ذات شكل معين فى آلة الدولة ، وفيما عدا هذه الوظيفة الرسمية ، فليست له أهمية فى أى شىء آخر . وهو ليس ابنا ولا اخا ولا زوجا ولا ابا ولا صديقا ولا حبيبا . وهو يؤخذ من صدر امه عند مولده ، ويوضع فى دار للطفولة .. ويربى بنفس الطريقة التى يربى بها الأطفال الآخرون فى سنه . وما أن يستطيع التذكر والوعى بذاته ، حتى يشعر بانه ملك للدولة ، ولا يرتبط بشىء أو بأحد فى هذا العالم . وعندما يكبر ، تعطى له وظيفة محددة ، ويصبح محاربا ، كما تصبح التمرينات العسكرية مهمته وملهاته الرئيسية .. وعندما تنبت لحيته وتقوى رجــولته ،

يفحصه خبير خاص ، ويقدم عنه تقريرا ، لم يأتي اليه بفتاة يعتقد انها تليق بأن تصبح رفيقة لهذا الشاب . وتنشأ الذرية على النحو الذى يفيد المجتمع ، وتعامل بنفس الطريقة التى عومل بها الأبوان (١) .

صورة رهيبة هـــذه ولا شك ـ ومع ذلك فقد تغنى بها الكتاب ، ومجدها المفكرون ، واشاروا بمبدعها ووصـــفوه بالفيلسوف الالهى . ولست أدرى : أكان ذلك نفاقا منهم ، أم تحيزا لجانب معين الى الحد الذى يعمى البصيرة عن كل الجوانب الأخرى ؟ قد يكون فى الأمر قدر من هذا وقدر من ذاك ، ولكن الاهم من ذلك كله هو أن تضارب التفسيرات دليل على عظمة العمل الذى يفسر . ومن المؤكد ان جمهورية أفلاطون تقدم الينا مثلا آخر للعمل الفلسفى الرائع الذى يجد فيه كل قارىء ما يريد . واذا كان ما وجدناه فى مبادئها السياسية شيئا يدعو الى النفور ، فلنعترف مع ذلك بأنها عمل عظيم ، بدليل انها ، على الرغم من كل عناصرها المنفرة هذه ، استطاعت أن تكون جزءا لا يتجزأ من تراث الفكر الغربى ، وربما الانسانى ، بل كانت من المؤلفات الفردية القليلة التى أسهمت فى تشكيل ذلك التراث وصبغته بصبغته المميزة .

---

(1) Dimitry Pisarev : "Plato's Idealism", in : "Selected Philosophical, Social and Political Essays" Moscow, 1958, p 68-69

المذهب الأخلاقى

دلالة فكرة ((الانسجام)) :

يجوز للمرء أن ينظر الى محاورة الجمهورية ـ من زاوية معينة ـ على أنها محاورة أخلاقية فحسب . فمن الباحثين من يؤكدون ان الآراء التى تضمنتها المحاورة حول نظام الدولة ليست مقصودة لذاتها ، وانما هى انموذج مكبر للمجال الفردى ، اى أن السياسة مجرد مثل يوضح ما ينبغى ان تكون عليه الأخلاق . وقد عرضنا من قبل لهذا الرأى ، وأوضحنا الأسباب التى تدعونا الى عدم الاقتناع به . وعلى أية حال فقد كان من الممكن أن تناقش جميع الموضوعات التى أدرجناها من قبل تحت باب السياسة ، ضمن موضـــوع الأخلاق ، لو كنا ممن يؤمنون بأن الأبحاث السياسية عند أفلاطون وسيلة لا غاية . ولعل أبرز هذه الموضوعات ، موضوع العدالة . ففكرة العدالة تبدو منتمية الى مجال الأخلاق بقـــدر ما تنتمى الى مجال السياسة . وأفلاطون ذاته يدرجها ضمن « الفضائل » الرئيسية الأربع . ومع ذلك فقد ناقشنا هذه الفكرة فى مجال السياسية أولا لاعتقادنا بأن النغمة السياسية هى الغالبة على تفكير أفلاطون فى هذا الموضوع ، وبأن آراءه الأخلاقية فى العدالة قد تكون متأثرة ـ بطريقة لاشعورية على الأقل ـ بمواقفه السياسية .

وعلى أية حال ، فمن الممكن اتخاذ رأى أفلاطون فى العدالة ـ على المستوى الفردى ـ نقطة بداية لبحث مذهبه الأخلاقى . وعندئذ سنجده يطبق على الفرد نفس المبدأ الذى طبقه على الدولة : وهو مبدأ اداء كل لوظيفته الطبيعية . فالفرد ـ كالدولة ـ ليس وحدة متجانسة ، وانما هو

مركب معقد ينطوى على « أجزاء » مثلما تنطوى الدولة على طبقات .
وهـو يحرص على الفصـل بين اجـزاء النفس مثلمـا يحرص على الفصـل بين طبقـات الدولة . فهـو يبرهن فى الكتـاب الرابع (٤٣٩ ــ ٤٤١) على أن النفس كثرة لا وحدة ، وعلى أن لهذه النفس ثلاثة مبادىء ينفصل كل منها عن الآخر . ولا شك أن هذه النظرة تؤدى الى تفتيت وحدة النفس وفقدان تكاملها . وبالفعل كان من نتيجة سيادة هذا الاتجاه التجزيئى طويلا فى تاريخ الفكر الفلسفى ، ان وقع الباحثون فى علوم الانسان ــ ولا سيما علم النفس ــ فى أخطاء عديدة ، لم يتنبهوا اليها الا منذ عهد قريب . اذ أن علم نفس الملكات والقدرات المنفصلة ظل سائدا حتى فترة متأخرة من القرن التاسع عشر ، بل ان هذه العلوم ما زالت حتى اليوم تعانى من آثار الاتجاه الانفصالى فى دراسة الانسان ، وتبذل اضخم الجهـود من أجل الوصول الى نظرة متكاملة الى النفس البشرية .

كذلك كان لهذا الاتجاه التجزيئى تأثيره الواضح فى الأخلاق ، حيث نظر الى ملكة الرغبة او الشهوة على انها مبدأ غريب عن الانسان ، والى العقل على أنه هو وحده الحاكم ، وبين الاثنين حرب لا هوادة فيها .
مثل هذا التفتيت للشخصية الانسانية انعكس على الأخـلاق التقليدية بأسرها ، وما زال من الممكن أن نجد حتى اليوم آثارا لهذا الافتقار الى التكامل الأخلاقى فى الانسـان ، نتيجة لاستمرار الاعتقاد بأن الشخصية الانسانية تتألف من قوى وملكات متعارضة ، يسير كل منها فى اتجاه مخالف لاتجاهات الآخرين .

ولقد كان من الطبيعى ان يحاول افلاطون عبور هذه الهـوة التى استحدثها بين اجزاء النفس الثلاثة ، وكانت وسيلته الى ذلك هى فكرة « الانسجام » . ومع ذلك فقد كان الانسجام الذى يدعو اليه أفلاطون بين اجـزاء النفس انسجاما بين عناصر متنافرة ، لا يتم الا بنوع من القوة والارغام ، والدليل على ذلك ان القوة العاقلة التى ينبغى أن تكون لها الغلبة ، تستعين بالقوة الغضبية ــ أى مبدأ الاندفاع والنشاط والتحمس فى الانسان ــ من أجل اخضاع القوة الشهوية وقهر رغباتها ، مثلما يستعين حكام الدولة من الفلاسفة بالجند ــ أو الحراس ــ فى اخضاع عامة الشعب وارغامها على التزام حدودها .

والواقع أن فكرة الانسجام ــ من حيث هى أساس هام من أسس المذهب الأخلاقى عند افلاطون ــ فكرة غامضة الى حد بعيد ، ويبدو أن افلاطون ذاته لا يبذل جهدا كبيرا من أجل تبديد هذا الغموض ، بل أن كتاباته فى هذا الصدد تنطوى على مواقف معقدة مختلطة . فهو لم يوضح

ابدا ان كان مايعنيه بالانسجام هو تحقيق كل ملكات النفس بصورة متآلفة، ام تحقيق الأرفع منها على حساب الأدنى . فى الحالتين يمكن أن يكون هناك انسجام ، ولكن شتان ما بين الموقفين ! ان الانسجام فى الحالة الأولى هو اعتراف بطبيعة الانسان فى عناصرها الكاملة ، وبأن الشخصية الانسانية لا تكتمل الا اذا حققت كل هذه العناصر معا ، دون أن يطغى واحد منها على الآخرين . وفى هذه الحالة تكون فكرة الانسجام تعبيرا عن حالة التحقق الكامل لكل جوانب الطبيعة البشرية ، أى أنها تكون اعترافا صحيا بجميع عناصر طبيعة الانسان . اما فى الحالة الثانية فانها تكون تعبيرا عن الاتجاه الى الزهد ، والى كبت عناصر معينة من الطبيعة البشرية فى سبيل اعلاء عناصر أخرى ــ ويتمثل الانسجام فى هذه الحالة فى حفظ النسبة بين العناصر المتباينة ، اى فى اعطاء كل منها القدر الذى تستحقه من الاهتمام .

ولقد كان هذا الازدواج واضحا كل الوضوح فى كتابات أفلاطون . فمن الملاحظ أولا أن الاتجاه الى الزهد لا يحتاج لديه الى دليل . فما اظن أن أحدا قد دعا الى الزهد بنفس القوة التى دعا اليها افلاطون ، عندما قال فى محاورة فيدون أن « الجسم مقبرة النفس » . ولا تخلو محاورة الجمهورية بدورها من هذه النغمة الزاهدة الواضحة ، التى تبلغ قمتها فى عبارة يقولها قرب نهاية المحاورة : « ان الأمور الانسانية كلها لا تستحق من المرء اهتماما » . (٦٠٤) ولنضف الى ذلك بطبيعة الحال تلك القرائن غير المباشرة على الاتجاه الى الزهد ، مثل اعلاء المعقولات فوق المحسوسات، واحتقار العالم المادى ، وتمجيد المعرفة النظرية الخالصة بالقياس الى كل معرفة ترتبط أدنى ارتباط بعالم الأشياء . هذا العنصر الزاهد هو العنصر الفيثاغورى فى تفكير افلاطون، وهو بالتالى عنصر مستمد ــ على الأرجح ــ من تأثره بتلك العقائد الشرقية القديمة التى لخصتها الفيثاغورية وزرعتها فى تربة كانت فى البدء غير صالحة لها ، وهى البيئة اليونانية . ولسنا فى حاجة الى الافاضة فى الحديث عن الاتجاه الزاهد عند افلاطون ، اذ أن هذا الاتجاه هو ، على الأرجح ، العامل الأكبر فى دوام شهرة افلاطون فى العالم الغربى ، وفى تحقيق اندماج سريع بين تعاليمه وبين تعاليم التراث المسيحى الذى كان بدوره زاهدا ، والذى ينبع بدوره من أصول شرقية قريبة الشبه بتلك التى استمد منها المذهب الفيثاغورى تعاليمه .

على أن الأمر الذى ينبغى أن نتنبه اليه ، هو ان هذا الزهد لم يكن هو العنصر الأخلاقى الوحيد فى تفكير افلاطون ، بل كان يوازيه عنصر آخر يكاد يكون من الصعب تصوره وهو يقف مع العنصر الزاهد جنبا

الى جنب . ففى الأخلاق الأفلاطونية اتجاه واضح الى عدم اغفال المتع الدنيوية . بل أن الصورة المثلى التى يرسمها لحياة ارفع فئات الناس كما ينبغى أن تكون ، هى صورة اناس لا يزهدون على الاطلاق فى المتع الجسمية، وكل ما فى الأمر انهم ينظمونها لمصلحة الدولة . ومن الجائز ان هذا النوع من تنظيم الحياة الجسمية بحيث تلائم أغراضا أعلى واشمل ، هو المقصود باخضاع القوة الشهوية للقوة العاقلة . ومع ذلك فالذى يهمنا فى الأمر هو أن ذلك الذى وصف الجسم بانه « مقبرة للنفس »واكد أن الحياة الأرضية رحلة عابرة ، كلما كانت قصيرة كان ذلك افضل ، هو ذاته الذى دعا الى أن تنظم الدولة احتفالات تجمع فيها بين الشبان والشابات من الحراس فى مواسم معينة ، والى مكافأة المحارب الشجاع بمزيد من فرص الاتصال الجنسى ، حتى يكون فى ذلك حافز له على ابداءه المزيد من الشجاعة فى القتال (٤٦٨) .

والواقع أن الجو العام الذى ترسمه محاورة مثل « الجمهورية » ـ وكذلك مثل « المأدبة » على وجه الخصوص ـ ابعد ما يكون عن ذلك الزهد القاتم الذى يوحى به احتقار افلاطون ، على المستوى النظرى ، لكل ماله صلة بعالم الأجسام المحسوسة . فالبيئة التى ترسمها المحاورة هى بيئة مجموعة من الشبان المترفين ، الذين توافر لهم من الفراغ ما يسمح لهم بأن يكرسوا وقتهم لمتابعة مناقشات سقراط . وفى خلال المحاورة تظهر علامات واضحة على أن هؤلاء الشبان كانوا يمارسون متعا جسمية بطريقة « متميزة » من تلك التى كان يمارسها بها العامة من الناس ـ أعنى ان « الجنسية المثلية » كانت متفشية بينهم ، وعلى أن افلاطون كان ينظر الى امثال هذه المتع على أنها مشروعة ، بل يشجع عليها ويستحسنها ، فى الوقت الذى ادانتها فيه المذاهب الأخلاقية المثالية ، حتى تلك التى لم تكن تتميز باتجاه واضح الى الزهد . وبالاختصار ، فهناك اتجاه أقوى الى الاعتراف بمطالب الجسم ، مع اخضاع هذه المطالب لتنظيم دقيق يتمشى مع الحياة العسكرية الصارمة التى تحياها ارفع الطبقات فى مدينته الفاضلة .

واذن ، ففى محاورة الجمهورية ، وفى غيرها من محاورات افلاطون ، تتخذ فكرة الانسجام ـ بوصفها واحدا من المفاهيم الأساسية فى الأخلاق ـ طابعا مزدوجا : فهى من جهة انسجام الطاعة والخضوع ، اى طاعة القوى الدنيا فى الانسان لتوجيهات القوى العليا وخضوعها لأوامرها ، وهى من جهة اخرى انسجام للتكامل ، اى تحقيق القوى المختلفة فى النفس الانسانية على اكمل نحو ممكن ، مع محاولة الوصول الى التاليف

بينهما . وبذلك تنطوى الأخلاق الأفلاطونية على معانى الكبت ومعانى الانطلاق فى آن واحد ، وان كان المعنى الأول هو الذى كتب له البقاء فيما بعد ، وذلك لسببين : أولهما أن البيئة اللاحقة التى عاشت فيها الأفلاطونية كانت بيئة زاهدة ، وثانيهما أن السياق العام لفلسفة أفلاطون النظرية كان مؤديا الى ترجيح جانب الزهد ، واحتقار العالم المحسوس .

ما هو « الخير » ؟

من المعترف به أن أفلاطون كان اعظم المدافعين ، فى العالم القديم ، عن فكرة موضوعية القيم ، أى عن الرأى القائل ان أحكام الناس عما هو خير أو شر ، وصواب أو خطأ ، وجميل أو قبيح ، ينبغى الا تخضع لمقاييس متغيرة مثل أذواقهم الفردية أو تجاربهم الذاتية أو آرائهم الشخصية ، وانما الواجب أن تكون المقاييس التى تخضع لها هذه الاحكام ذات طابع أشمل ، لا يخضع للتغير أو التطور ، ولا يعترف بالكثرة أو الاختلاف . ولعل الأمر الذى حال بين أفلاطون وبين وضع مذهب أخلاقى مطلق بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، مثل مذهب « كانت » فى العصر الحديث ، هو أن أفلاطون كان متأثرا بذلك الاتجاه العام فى الاخلاق اليونانية الى تأكيد فكرة « السعادة » بوصفها غاية لسلوك الانسان ، والى تجاهل فكرة « الواجب » بوصفها قطبا آخر يمكن أن تنجذب اليه أفعال البشر . ومع ذلك ، فعلى الرغم من أن الأخلاق عند أفلاطون كانت بدورها أخلاقا غائية ، شأنها شأن كل أخلاق يونانية ، فان بوادر الأخلاق المطلقة تظهر لديه من آن لآخر . ففى مطلع الكتاب الثانى من الجمهورية مثلا ، نراه يصنف الأشياء الخيرة الى أشياء تطلب لذاتها ، بغض النظر عن نتائجها ، وأخرى تطلب لذاتها ولنتائجها معا ، وثالثة تطلب لنتائجها فقط (٣٥٧) . ولو كان مثل هذا التقسيم قد عرض على فيلسوف مثل « كانت » لجعل الفئة الأولى هى الأرفع ـ اذ أن فلسفته قد استبعدت فكرة الغائية الى حد عدم ادخال النتائج فى الحسبان عند تقويم أى سلوك أخلاقى . اما أفلاطون فقد اقترب الى حد ما من هذا الرأى ، حين فضل الفئة الأولى على الثالثة ، ولكنه مع ذلك كان متمشيا مع الاتجاه العام للتفكير الأخلاقى اليونانى ، فجعل الفئة الثانية أرفع الجميع .

وعلى أية حال فقد كان أفلاطون ، كما قلنا ، حامل لواء النظرة المطلقة الى القيم فى العالم القديم . وكان ابلغ تعبير عن اتجاهه الى صَبغ القيم بالصبغة المطلقة ، هو توحيده بين الخير ـ أى الرمز الأعلى للقيم ـ وبين الألوهية ، وجعله اياه مبدأ أسمى للكون . ولقد كان أفلاطون فى هذا

الصدد أكثر اتساقا مع نفسه من كثير من المذاهب اللاهوتية التالية ، وذلك حين أكد أن الصفة الوحيدة للألوهية هي الخير ، وان الألوهية لا يمكن أن تكون علة للشر . « ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علة كل شيء ، وانما هو علة الأشياء الخيرة ، لا الشريرة ... (فهو) ليس علة معظم ما يحدث للناس ، اذ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير . فالخير ليس له من مصدر سوى الله ، أما الشر ، فلنبحث له عن مصدر غيره » . (٣٧٩) وقد يكون من التقصير — من وجهة النظر اللاهوتية الخالصة — ان يقول افلاطون بالوهية محدودة القدرة ، تستطيع ان تكون علة للخير ولا تستطيع أن تكون علة للشر ، ولكن من المؤكد أن هذه الطريقة في التفكير اكثر منطقية — من وجهة النظر الأخلاقية — من طريقة التفكير الأخرى التي تجعل المبدأ الكوني علة للخير والشر معا ، وتصر في الوقت ذاته على جعله القيمة العليا في الكون .

ولقد كان من الطبيعي أن يختلف الشراح في تحديد ماهية ذلك «الخير» الذي جعله أفلاطون قمة لمذهبه الأخلاقي والميتافيزيقي في آن واحد : فهل هو القيمة العليا فحسب ، أم انه المبدأالميتافيزيقي الأعلى ؟ وهل الخير « خالق » بالمعنى الحرفي ، أم بالمعنى المجازي ؟ وهل يمكن المضي الى النهاية في تشبيه علاقة الخير بالكون بعلاقة الشمس بعالمنا الأرضي (وهو التشبيه المشهور في « أسطورة الكهف ») ، فنقول انه لا يريد من وضوح رؤيتنا للأشياء فحسب ، وانما هو سبب وجود هذه الأشياء أيضا، مثلما أن الشمس سبب وجود كل ما في العالم الأرضي ؟ ان أوصاف الخير ، في الكتاب السادس من « الجمهورية » تكاد تقطع بانه جعل منه مبدأ كونيا ، الى جانب كونه قيمة ، وتنظر اليه على أنه أرفع موضوعات المعرفة والعلم ، لا الأخلاق فحسب (٥٠٩) . ومع ذلك فاننا نصادف هنا نفس المشكلة التي نصادفها ازاء فكرة المثل الأفلاطونية بوجه عام . فسوف نجد على الدوام شراحا يأخذون أوصاف افلاطون بمعناها الميتافيزيقي الحرفي ، وشراحا آخرين يحاولون أن يضفوا عليها صبغة أقرب الى ذهن الانسان الحديث ، ويرون فيها تعبيرا رمزيا عن حقائق ما زلنا نقول بها الى اليوم .

وعلى هذا الأساس الأخير ، يكون من الممكن أن يفهم حديث أفلاطون عن « الخير » ، وعلوه على كل أنواع الخير الجزئية التي يسعى اليها الانسان في هذا العالم ، على انه تأكيد لموضوعية الخير وعلوه على المقاييس الفردية الجزئية فحسب . فحين يؤكد افلاطون أن المرء يعجز عن فهم الطبيعة الحقة للفضائل مالم يعرف « الخير » ، وان علاقة الفضائل بالخير هي التي

تضفى عليها قيمتها وتجعلها فضائل بالمعنى الصحيح ـ فمن الممكن ان يعنى ذلك ، بلغتنا الفلسفية الحديثة ، ان علم الأخلاق لا يكتسب من دراسة امثلة جزئية للسلوك الأخلاقى ، أو من استقراء للفضائل كما تمارس بالفعل ، بل ينبغى أن تكون هناك غاية عليا تتحدد من خلالها قيمة السلوك الفاضل ، بحيث تكون نقطة البداية فى اية دراسة علمية للأخلاق هى تحديد هذه الغاية القصوى . صحيح ان عامة الناس يكتفون فى سلوكهم بالراى الشائع عما هو خير وشر ، اى انهم يقتصرون على رؤية الأمثلة الجزئية للفضيلة ، ولا يمتدون بانظارهم الى المبدأ العام الكامن من ورائها . ولكن الفيلسوف لا يستطيع أن يفهم الخير من خلال ما يفضله الناس بالفعل ، بل هو يبحث فى كل شىء من علته ، ومن الأسباب التى تجعله على ما هو عليه . وعندئذ يكون لزاما عليه أن ينتقل من كل خير جزئى الى « صورة الخير » ، لكى تكون معرفته بالأخلاق مبنية على « العلم » بمعناه الصحيح ، لا على الظن أو التجربة أو الممارسة وحدها .

وبهذا المعنى يكون أفلاطون أول الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاق الغايات المباشرة ، كاللذة والشرف والتكريم والمال ، ليصلوا الى المبدأ الكامن من ورائها ـ وهو مبدأ عقلى يعلو على كل الأمثلة الجزئية للخير . واذا كانت كل الغايات المباشرة تستمد قيمتها من هذا المبدأ الواحد ، فانه لا يستمد قيمته الا من ذاته . وبعبارة أخرى ، فان أفلاطون كان أول من أدرك أن فلسفة الأخلاق ، فى صورتها النهائية ، ينبغى أن تتجاوز ذاتها لكى تتخذ لنفسها اساسا من مثل اعلى نهائى ، تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها ، بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية معناها . ولا جدال فى أن مبدأ كهذا لا يفهم الا بعد تدريب طويل للعقل على التفكير المجرد ، وعلى ممارسة ملكاته الاستدلالية . ومن هنا كان تأييد أفلاطون لصعوبة هذا التحول من عالم الجزئيات الى عالم المبدأ الواحد ، واستحالة معاينة « شمس العقل » دفعة واحدة ، وضرورة الانتقال نحو النور تدريجا ، بعد مران شاق وتدريب طويل ، يستغرق كل المراحل التعليمية التى عرض أفلاطون تفاصيلها فى محاورة الجمهورية .

ومع ذلك ، فلو أخذنا نصوص أفلاطون بمعناها الحرفى ، ولا سيما فى الجزء الأخير من الكتاب السادس ، لكان هذا التفسير غير كاف . فالخير يبدو عندئذ مبدأ أنطولوجيا خالقة ، لا مجرد قانون اسمى أو قيمة عليا تكتسب بها الفضائل العملية طابعا عقليا أو علميا ، وتتجاوز

بفضلها مجال الشعور الذاتي أو التفضيل الشخصي . وهو يبدو ، بعبارة أخرى ، مبدأ ينتمي الى مجال الميتافيزيقا اكثر مما ينتمي الى مجال الأخلاق . على أن ابداء رأى نهائي في هذا الموضوع يتوقف ـ كما اشرنا من قبل ـ على التفسير الذى يقول به المرء لنظرية المثل في صورتها العامة ، أعنى : هل تفهم المثل بمعناها الحرفي ، من حيث هي موجودات لها عالمها الخاص ، أم بالمعنى المجازى ، من حيث ان استقلالها هذا تعبير متطرف من استقلال المبادىء العقلية عن الجزئيات التى تتجسد هذه المبادىء فيها ؟

وليس هذا هو موضع البحث في هذه المشكلة الميتافيزيقية ، بل يكفينا الآن ان نشير الى مسألة نعتقد أن من الواجب التنبيه اليها في هذا الصدد : فحين يصبح الخير مبدأ انطولوجيا ، يكون معنى ذلك ان مسار الكون بأسره يتجه بالضرورة نحو الخير . وفكرة الضرورة هذه ـ حتى لو كانت ضرورة تحقيق الخير ـ تتنافى مع حرية الارادة البشرية : اذ لو كان في العالم مبدأ يعمل على توجيه مسار الحوادث نحو الخير ، فلن يكون للارادة عندئذ دور في توجيه الانسان الى اتباع الخير ومقاومة الشر ، ما دام المبدأ الكوني هو الذى يتكفل بتحقيق هذه الغاية . ومع ذلك فقد تضمنت محاورة الجمهورية دفاعا رائعا عن الحرية الانسانية ، ونفيا قاطعا لتدخل الضرورة الكونية في أمور البشر . وما اظن أن احدا قد اكد حرية ارادة الانسان بالقوة التى اكدها قائل هذه الكلمات : « اما الفضيلة فلا تعرف سيدا : فالمرء يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها . واللوم انما يقع على من يختار ، اما السماء فلا لوم عليها » . (٦١٧) ولو تأملنا موقع هذه الكلمات الحاسم في نهاية محاورة الجمهورية ، والاطار الأسطورى الضخم الذى احاطها به افلاطون ـ وهو اطار لم يكن يهدف آخر الأمر الا الى تأكيد فكرة حرية الفرد في اختيار مصيره ، وضرورة ابداء قدر من الاهتمام بالدراسة التى تعيننا على القيام بهذا الاختيار يفوق اهتمامنا بدراسة اى موضوع آخر ـ لو تأملنا ذلك كله ، لجاز لنا أن نقول ان افلاطون قد تعمد ان يجعل من فكرة حرية الارادة البشرية نهاية حاسمة لمحاورته الكبرى ، وأن يقدم الينا وصيته الفكرية في هذه الكلمات الحافلة بالمعنى ، والتى لا تقل عمقا في عصرنا الحالي عما كانت عليه في عصر افلاطون ، والتى يدهش المرء بالفعل اذ يجد احدث الفلسفات تتجه الى المناداة بها : « اللوم انما يقع على من يختار ، اما السماء فلا لوم عليها » .

لقد توج أفلاطون مذهبه الأخلاقى ــ فى لمحة رائعة ــ بالفكرة القائلة ان الانسان صانع مصيره . وصاحب هذه الفكرة ليس فى حاجة الى القول بمبدأ كونى يفرض الخير على مجرى الأحداث . ومع ذلك ، فمن سخرية الأقدار أن افلاطون لم يتوسع فى فكرته هذه عن حرية الانسان فى اختيار مصيره ، وانما قدمها الينا فى صورة خاطفة وسط اسطورة اخروية ، على حين ان افكاره الاخرى عن المكانة الأنطولوجية لمثال الخير قد شغلت صفحات طويلة من محاوراته . ولكن ماكان فى استطاعة فيلسوف قديم ، عاش فى عصر افلاطون وظروفه ، أن يقلب الآية ، ويغلب حرية الارادة الانسانية على الضرورة الكونية العاقلة ؟ يكفى أفلاطون فخرا أن الفكرة لمحت فى محاوراته كشهاب بارق ، أما اتخاذ هذه الفكرة شعارا للحياة ، فهو امر مازال الانسان الحديث ذاته يناضل من أجل تحقيقه .

التربية ومراحل المعرفة

التربية للحراس فقط :

على الرغم من أهمية البحث فى التربية بالنسبة الى سائر الابحاث التى عالجتها محاورة الجمهورية ـ مما دفع كثيرا من الشراح الى جعلها موضوعا رئيسيا للمحاورة ـ فمن الواجب أن ننبه منذ البداية الى ان افلاطون لا يقدم الينا فى هذه المحاورة نظرية شاملة فى التربية ، بل يقدم الينا منهاجا لتربية فئة مختارة من المواطنين فحسب . والفارق بين الحالتين كبير : اذ ان المثل التربوية العليا التى تهدف الى تنوير المواطن بوجه عام لابد أن تختلف عن تلك التى تهدف الى تثقيف صفوة مختارة منهم : فالأولى ديمقراطية شاملة ، والثانية ارستقراطية انتقائية . ولا شك أن كتابات افلاطون تفتقر الى نظرية متعلقة بالنوع الأول من التربية ، ولكنها تبدى بالنوع الثانى اهتماما بالغا .

ولو حاولنا ان نستنتج رأى افلاطون فى طريق التكوين الذهنى لعامة الناس ، لاتضح لنا انه لا يعترف بفكرة التكوين المتكامل بالنسبة اليهم ، بل ان المبدأ السائد فى تنشئة عامة الناس ، او الطبقة الثالثة ، هو مبدأ التخصص الدقيق : فالنجار ينبغى أن يظل نجارا فقط ، والتاجر تاجرا ، وهكذا الأمر فى كل المهن الاخرى . واية محاولة للخروج عن نطاق التخصص تؤدى الى بعث الاضطراب فى المجتمع ، أما اذا كانت هذه المحاولة تهدف الى تجاوز الفرد لطبقته الاجتماعية وتطلعه الى أعمال طبقة تعلو عليه ، فعندئذ يختل نظام الدولة أشد الاختلال . ولا جدال فى ان هذا المبدأ يخالف الأسس التربوية الحديثة مخالفة صريحة . فعلى الرغم من ان حياتنا الحديثة اعقد كثيرا مما كانت عليه الحياة فى

عصر افلاطون ، مما يستتبع أن يكون مبدأ التخصص الزم لعصرنا الحالى من اى عصر سابق ، فان اتجاهاتنا الحديثة فى التربية تحبذ تكوين انسان متكامل ، ذى نشاط متنوع ، الى جانب النشاط الرئيسى فى العمل الذى يتخصص فيه ، اما افلاطون فيريد أن يكون « النجار نجارا » فحسب ، اى أن يعيش ويفكر ويأكل ويشرب بوصفه نجارا ، دون اية محاولة لتحقيق اى نوع من التكامل فى حياته .

وعلى اية حال ، فليس لنا ان نلوم افلاطون على آرائه فى تكوين افراد الطبقة الثالثة ، لان هذه الطبقة لم تكن موضوعا لاهتمامه على الاطلاق ، وانما كان مدار بحثه هو كيفية تكوين الطبقتين الرفيعتين ، أو طبقة الحراس بفئتيها من الجنود والحكام . فالمثل العليا للتربية عنده كانت محدودة فى نطاق تطبيقها ، ولم يكن يقصد منها أن تسرى الا على اولئك الذين سيكون منهم جيش الدولة أو حكامها .

ولابد لنا ان ننبه فى البداية الى ان اهتمام افلاطون المفرط بطبقة الحراس ، واعتقاده بأن الدولة ينبغى أن تركز جهودها فى تكون شخصيات افراد هذه الطبقة تكوينا سليما ، يتناقض مع مبادىء اخرى عبر عنها فى كتاباته تعبيرا صريحا . فهو عندما يعرض رايه فى منشأ الدولة ، يتحدث عن نوعين من الدول يظهران فى مرحلتين متعاقبتين : مرحلة الدولة البسيطة الصحيحة ، حيث لا توجد الا المهن الاساسية الضرورية التى تحقق الحاجات الحيوية للانسان فحسب (٣٧٢) ، ثم مرحلة الدولة المترفة التى يصفها بانها مريضة أو معتلة ، والتى تتعقـــد فيها المهن والوظائف الى ما يتجاوز الحاجات الضرورية . والدولة الثانية وحدها هى التى تنشأ فيها اطماع تؤدى الى اثارة المنازعات ونشوب الحروب ، التى يقدم لها افلاطون تفسيرا اقتصاديا يدعو الى الاعجاب : اذ « تصبح الأرض التى كانت تكفى لاطعام ساكنيها ، أضيق وأقل من أن تكفيهم .. وعندئذ ، ألن نضطر الى أن نتعدى على ارض جيراننا ، ان شئنا ان يكون لنا من الأرض ما يكفى للزرع والرعى ؟ كذلك ، ألن يضطر جيراننا بدورهم الى التعدى على ارضنا ، ما داموا قد استسلموا ، بعد عبورهم حدود الضرورة ، لشهوة التملك الجامحة ؟ .. واذن فسوف نشن الحرب .. ولى وسعنا أن نؤكد اننا قد اهتدينا الى اصل الحرب فى ذلك الميل الذى هو أصل كل بلايا الدول والأفراد » . (٣٧٣) .

فى مثل هذه الدولة المترفة اذن تنشأ الحاجة الى تكوين جيش من أفراد متخصصين فى مهنة الحرب ، مثلما يتخصص كل فرد آخر فى مهنة لا يؤدى غيرها . ومما له دلالته ان أفلاطون قد استخدم لفظ

« الحراس » لأول مرة في سياق هذا الحديث عن حاجة الدولة المترفة الى جيش متخصص يحقق لها أطماعها ويصد عنها أطماع الآخرين (٣٧٤) ، وانه أعقب ذلك مباشرة بالحديث عن تعليم الحراس (ابتداء من ٣٧٦) . ومعنى ذلك أن أفلاطون يربط بين ظاهرة الحرب وبين اعتلال الدولة واغراقها في الملذات ، ويراها مظهرا من مظاهر الطمع والجشع ، وبالتالي فان الطبقة التي تحترف مهنة الحرب ما كانت لتظهر الا نتيجة لهذه الأطماع ، ولأن الدولة قد اعتلت وانحرفت عن أصلها السليم . فان كان هذا هو وضع الحراس في فلسفته ، واذا كانت الظروف التي يمارسون فيها عملهم شرا لابد منه ، بل شرا قد يكون من الممكن تجنبه ، فكيف اذن جاز له أن يتخذ من تكوين المحاربين الأكفاء هدفا رئيسيا للتربية ؟ ألم يكن من الواجب ـ تمشيا مع مقدماته السابقة ـ أن يجعل لتكوينهم مكانة ثانوية في نظام التربية ، على أساس أن المهنة التي يحترفونها لا تمارس الا عندما تكون الدولة مترفة ، ولا تكون لها ضرورة الا بسبب المطامع غير المشروعة التي تنتاب هذه الدولة ؟

ومن جهة أخرى ، فمن الواجب الا ننسى أن أفلاطون يشيد دولته المثلى منذ بدايتها ، أي أنه كان يستطيع أن يضع لها من الدعائم والأسس ما يشاء ، وهو بالفعل قد ادخل على بناء دولته الفرضية تغييرات جذرية ، كالمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة ، والغاء الأسرة ، وشيوعية التملك ، الخ . فلماذا اذن لم يضع لها دعائم أفضل من تلك التي تجعل مهنة الحرب ضرورية ؟ ولماذا لم يغير مركز المحاربين ويضعهم في موضعهم الصحيح ـ أعني موضع أولئك الذين يقومون بعمل لا مجال لممارسته الا عندما تكون الدولة مريضة أو معتلة ؟ ان ييجر يقول ، في صدد الكلام عن الحراس ، أن الفكرة المسيطرة على ذهن أفلاطون هي « محاولة الافادة بقدر الامكان من طبقة الجند التي أصبحت الآن لا مفر منها » (١) . ولكنه نسي ان أفلاطون لا يتحدث عن دولة قائمة ، وانما عن دولة فرضية ، مثالية ، يستطيع أن يبنيها كما يشاء ، وليس فيها شيء « لا مفر منه » . وقد اعترف ييجر ذاته ، قبل العبارة السابقة بصفحات قلائل (ص ١٩٩) ، بأنه « لا يبدأ من أمة تاريخية فعلية مثل اثينا أو اسبرطة » . واذن فهو لم يكن ملزما بأن يحاول الافادة من وضع سيء موجود بالفعل ، أو مواجهة الأمر الواقع على خير نحو ممكن ، وانما كان يمكنه لو شاء ان يجعل للحراس المكانة التي يستحقونها بوصفهم أناسا

(1) Paideia, Vol. II, p. 208.

يقومون بعمل لا تكون له ضرورة الا اذا ساد الطمع والجشع مجتمع البشر ــ وعندئذ كان ينبغى عليه الا يركز أهدافه التربوية حول تنشئة هذه الطبقة وضمان حسن ادائها لأعمالها ، وانما كان يستطيع أن يركز اهتمامه على تربية المواطنين الذين يؤدون للدولة اعمالا ايجابية ، ويكتفى باشارة بسيطة الى طريقة تكوين الحراس الذين تقتصر مهمتهم على عمل سلبى هو دفع العدوان عن الدولة .

ونستطيع أن نمضى فى نقد افلاطون ابعد من ذلك ، فنقول ان مجرد ادماجه تعليم حكام المستقبل فى برنامج تكوين الحراس ، واختياره هؤلاء الحكام من بين اكفأ الحراس ، هو فى ذاته أمر يتناقض مع مقدمات فلسفته . ذلك لأنه كان يهدف الى أن يجعل الحاكم فيلسوفا ، او الفيلسوف حاكما . ولكن ، هل يحق لأحد أن يجزم بأن التنشئة الحربية هى افضل وسيلة لاعداد الفيلسوف ؟ الا يوجد فى التحول من حياة الحرب الى حياة الحكمة والفلسفة نوع من الانتقال المفاجىء الذى يصعب تصوره ؟ أليست معظم المهن الأخرى أجدر بأن تكون اساسا يمهد لظهور الفيلسوف ، من مهنة ممارسة الحرب ؟ وهل يعد من قبيل الفهم السليم لأصول التربية ، أن يمزج افلاطون بين تربية حكام المستقبل وتربية الحراس ، ويضع للفئتين برنامجا واحدا يظل منطبقا عليهما حتى مرحلة الانتقاء النهائى للحكام من بين أكفأ الحراس ؟ ومن جهة اخرى ، لماذا كان أصل الحاكم الفيلسوف بالضرورة جنديا محاربا ، فهل هناك ما يضمن انه سيجعل سلطته مرتكزة على الحكمة والعقل ، بدلا من القوة التى يستمدها من انتمائه الى فئة المحاربين ؟

كل هذه أسئلة تفرض نفسها على الذهن بالضرورة عندما يفكر المرء فى دلالة اهتمام افلاطون البالغ بطبقة الحراس . فمن الواضح انه لم يكن مضطرا ، فى مدينته « الخيالية » ، الى أن يجعل تكوين الحراس هدفا رئيسيا للتربية فى الدولة . وهو لم يكن مضطرا الى أن يجعل طبقة الحراس هى المصدر الوحيد الذى يستمد منه حكام البلاد . وهو اذا كان قد فعل ذلك ، فلابد أن يكون هذا تعبيرا عن اختيار أرادى وتفضيل ذاتى ــ أعنى انه كان يعجب بالروح العسكرية الى حد ابداء كل هذا الاهتمام بها فى نظامه التربوى . وأغلب الظن أن اعجابه بالنظام السائد فى اسبرطة هو الذى دفعه الى تفضيل النمط العسكرى على كل الأنماط الأخرى للحياة ، ودعوته الى أن تركز الدولة اهتمامها ــ فى مجال التربية ــ على تنشئة أفضل الأفراد ليكون منهم حراس الدولة وحكامها . ومع ذلك ، فسيظل الربط بين الطبيعة الحربية والطبيعة الفلسفية أمرا

مستغربا ، ولا سيما حين يأتى من مفكر طالما دافع عن استقلال العقل والروح مثل أفلاطون !

المرحلة الأولى فى التعليم : التربية البدنية والموسيقى

عالج أفلاطون ، فى محاورة الجمهورية ، نظم التعليم على مراحل ثلاث ، تناظر الأولى منها مرحلة التعليم الابتدائى فى العصر الحديث . وقوام هذه المرحلة هو تدريب البدن والموسيقى - اى تنمية الجسم والروح فى الوقت الذى يكونان فيه قابلين للشكل .

ومن الواجب أن نذكر ان ما يسميه أفلاطون بالموسيقى يناظر ما نطلق عليه اليوم اسم « العلوم الانسانية » أو « الآداب » بوجه عام . ففى هذا النوع من التعليم توجد بالفعل دراسة للموسيقى ، ولا سيما الموسيقى المصاحبة للشعر ، غير ان أهم ما يتألف منه هو دراسة القراءة والكتابة ، ثم استخدامها فى حفظ الشعر ، وفى بعض الدراسات الأدبية والفنية البسيطة . اما التربية البدنية ، فهى تدريب الجسم على التحمل ، وتحقيق الصحة والقوة للفرد من طريق تنمية بدنه وتنظيم غذائه . ومع ذلك فمن الخطأ الاعتقاد بأن التربية البدنية تهدف الى رعاية الجسم وحده ، اذ أن هدفها الأهم هو رعاية النفس فى جزئها الغضبى ، أعنى تنمية صفات الشجاعة والاقدام فى الفرد (١٠٤) . وبعبارة أخرى ، فالدراسات الأدبية والتدريبات البدنية تهدفان معا الى تحقيق خير النفس ، ولكن بطريقين مختلفين . ذلك لأن المحارب ينبغى ، فى راى أفلاطون ، أن يجمع بين الحس الرقيق المرهف من ناحية ، والشجاعة والاقدام من ناحية أخرى - وهذا الجمع لا يتحقق الا بتحقيق التناسب الصحيح بين نوعى التعليم : البدنى والروحى . وترجع اهمية فكرة « التناسب الصحيح » هذه الى أن الافراط فى أحد النوعين يؤدى الى فساد طبيعة المحارب : فاذا اهتم برعاية جسمه أكثر مما ينبغى ، أصبح العنف غالبا على طبيعته ، واذا أفرط فى تهذيب روحه بالموسيقى والآداب على حساب العناية بجسمه ، كانت النتيجة هى طراوته ونعومته الى الحد الذى لا يتلاءم مع مقتضيات الروح العسكرية . واذن فلابد أن تكون نفس المحارب مزيجا متوازيا من حساسية الروح وشجاعة القلب وقوة الجسم .

ولهذه المرحلة التعليمية الأولى جانب سلبى ، هو ذلك الذى يرفض فيه أفلاطون أساطير الشعراء ويدعو الى ابعاد تأثيرها عن أذهان النشء . وسوف نعرض لموقف أفلاطون فى هذا الموضوع بالتفصيل عند معالجتنا

لآرائه الفنية والأدبية . ولكن الذى يهمنا فى هذا الموضع هو أن نلاحظ الطابع التربوى البحت لنقده لأساطير الشعراء . فقد يبدو لأول وهلة ان هذا النقد ذو طابع ديني : اذ ان ما يعيبه أفلاطون على الشعراء هو انهم يصورون الآلهة بصورة لا تليق بمقامها (٣٩١) . ومع ذلك فان قليلا من التفكير فى أسباب انتقاد أفلاطون للشعراء فى هذا الصدد ، كفيل باقناعنا أن انتقاداته فى حقيقتها ذات طابع أخلاقى أو تربوى . فالآلهة ترمز لمثل عليا ينبغى احترامها . وحين يفقد الناشىء احترامه للآلهة ــ نتيجة لأوصاف الشعراء المخزية لهم ــ يكون معنى ذلك أنه فقد احترامه للقيم والمبادىء الأخلاقية التى يفترض ان هذه الآلهة ترمز لها .

وعلى أية حال ، فمهما كان رأينا فى طبيعة القيود التى أخضع لها أفلاطون دراسة الشعر ، فمن الواجب أن نذكر أن آراءه فى هذا الصدد ما زالت لها قيمتها من الناحية التربوية الخالصة : ذلك لأن معظم الأطفال يتعرضون ، حتى فى عصرنا الحاضر ، لمؤثرات قد تكون ضارة بهم فى فترة تنشئتهم الأولى ، نتيجة لما يلقى على مسامعهم من قصص عن الجن والعفاريت ، أو من حكايات بعضها ينطوى على معان لا أخلاقية . وفى هذه الحالة نجد أن مذاهبنا التربوية الحديثة بدورها تدعو الى ابعاد الطفل عن هذه المؤثرات الضارة ، وتنادى بتنمية شخصيته بطريقة سوية لا يؤثر فيها الخيال المريض ، وبالتالى فهى تطالب بفرض نوع من الرقابة على ما يلقى على مسامع الطفل من أقاصيص ، حتى لا تنمو فى نفسه روح الخرافة اللاعلمية ، أو أحاسيس الرعب أو مبادىء الانحلال . وبعبارة أخرى ، فالرقابة التى يدعو اليها أفلاطون فى هذا المجال لا تبدو بعيدة كل البعد عما تدعو اليه المذاهب التربوية الحديثة فى ميدان القصص التى تروى على مسامع الأطفال .

المرحلة الثانية : الرياضيات والعلوم

يمكن القول ، بوجه عام ، ان المرحلة الثانية فى برنامج أفلاطون التعليمى تناظر المرحلة الثانوية فى النظام التعليمى الحديث ، وان كان السن الذى حدده أفلاطون لهذه المرحلة ــ وهو ما بين العشرين والثلاثين ــ يتجاوز بكثير نطاق المرحلة المناظرة لها فى عالمنا الحديث . ولما كانت الرياضيات هى المحور الذى يدور حوله التعليم فى هذه المرحلة، فسوف نتحدث فى هذا القسم عن موقف أفلاطون من الرياضيات كما تكشف عنه ، بوجه عام ، محاورة الجمهورية .

فمن الكتاب من يرون أن أفلاطون قد توصل الى التفسير الرياضى للطبيعة ، أو استبق هذا الاتجاه قبل عودة ظهوره ـ عند ديكارت ـ بأكثر من ألفى عام (١) . ولكن الأصح من ذلك أن نقول انه حاول أن يجعل للرياضة قيمة أساسية فى تفسير الكون ، بحيث تغنى عن الدراسة الفيزيائية كما يعرفها العالم الحديث . فمن الصعب أن نتصور ان أفلاطون قد اهتدى الى ذلك الأساس الهام من أسس المنهج العلمى الحديث ، وهو دراسة الطبيعة دراسة رياضية ، بل ان الرياضة عنده لتمتد وتتسع وتزداد أهمية الى حد لا يقف معه الى جوارها اى علم آخر من تلك العلوم التى تبحث فى موضوعات الطبيعة المادية . والواقع أن بحث أفلاطون للرياضيات يتسم بطابع مزدوج : فالرياضة ترتفع عن كل موضوع متعلق بالعالم المحسوس ، ولكنها من جهة أخرى تهيىء الذهن أفضل تهيئة للصعود الى العالم المعقول . وهى بالنسبة الى العالم الأول غاية فى ذاتها ، ينبغى أن تحتفظ باستقلالها الكامل عن كل موضوعاته ، أما بالنسبة الى العالم الثانى فهى وسيلة لتدريب العقل على التعامل مع عالم الأفكار المجردة . وسوف نبحث كلا من هاتين الصفتين على حدة ، على الا تغيب عن أذهاننا الصلة الوثيقة التى تجمع بينهما .

كانت الرياضة بالنسبة الى أفلاطون ، تعنى عادة الحساب والهندسة ، ولا سيما هندسة المسطحات ، وان كان قد أبدى بعض الاهتمام بهندسة الحجوم ، كما أضاف الى مجال الرياضة نظرية التوافق الموسيقى وعلم الفلك (أو علم الحركات السماوية) . ومع ذلك فقد كانت هذه العلوم فى حالة متخلفة فى أيامه ، بحيث ان اهتمام أفلاطون قد تركز على الحساب والهندسة ، التى كانت تعنى بالطبع الهندسة الاقليدية بنظرياتها المعروفة ، وهى النظريات التى كان معظمها قد صيغ فى عصر أفلاطون (٢) . ولكى نفهم طبيعة رأى أفلاطون فى العلم الرياضى ، ينبغى أن نرجع الى ما قاله عن هذا العلم فى تشبيه « الخط » الذى ختم به الباب السادس من محاورة الجمهورية . فبعد أن شرح فكرة التشبيه ، وهى تقسيم خط الى جزأين غير متساويين يناظران العالم المعقول والعالم المحسوس ، ثم تقسيم كل جزء الى جزأين داخليين بينهما

(1) Abel Rey : La maturité de la pensée scientifique en Grèce. Paris (Albin Michel) 1939, p. 273-275.

(2) Anders Wedberg : Plato's Philosophy of Mathematics, Stockholm (Almqvist and Wiksell) 1955, p. 29.

نفس النسبة ، وبعد ان أوضح أن الجزأين الداخليين ، فى القسم الأول ، يناظر أصغرهما عالم الظلال والأشباح والانعكاسات ، ويناظر اكبرهما الأشياء المادية الواقعية التى تعكس الأولى صورها ، بعد ذلك كله انتقل الى الجزء الداخلى الأول من القسم الثانى (اى عالم المعقولات) ، واوضح رأيه فى طبيعة الرياضيات وعلاقتها ببقية الأبحاث الأخرى التى يتخذها العقل البشرى موضوعا له . فالرياضيات فى رأيه تتصف بالصفات الآتية : (١) انها تبدأ من مسلمات تعد فى غير حاجة الى اثبات ، لأنها واضحة بذاتها . (٢) وهى استدلالية متدرجة ، اى انها تحتاج الى سلسلة من المراحل المتسقة التى توصل الى البرهان المطلوب . (٣) وهى تحتاج الى صور متخيلة يستعين بها الرياضى فى فهم مشكلاته : « فانت تعلم ايضا انهم يستخدمون الاشكال المنظورة ، ويقيمون استدلالاتهم عليها ، وان لم يكن تفكيرهم منصبا عليها هى ذاتها ، وانما على الأصول التى تعد هذه الأشكال صورا لها . فهم لا يقيمون استدلالاتهم على هذا المربع أو ذاك القطر ، وانما يقيمونها على المربع فى ذاته ، والقطر فى ذاته ، وكذلك الحال فى الأشكال الأخرى . فالأشكال التى يرسمونها والنماذج التى يصنعونها هى اشياء واقعية ، قد تنعكس ظلالها أو صورها على صفحة الماء ، ولكنها تستخدم هنا وكأنها هى بدورها صور ، ليصل الباحث الى تلك الأشياء الأرفع التى لا تدرك الا بالفكر » (٥١٠) .

واذن فالرياضيات — تبعا لهذا النص — لا تعتمد على المنطق الاستدلالى الخالص ، بل على فهم مضمونات الأشكال التى ترسمها بالفعل فى صورة منظورة . ويعلق « روس » على هذا النص قائلا : « لقد كان أفلاطون مخطئا دون شك عندما ذكر ان عالم الهندسة يرسم أشكالا بالضرورة أو يضع لها نماذج . فقد فاته أن أى شخص لديه خيال تصويرى حى يستطيع أن يستخدم اشكالا متخيلة . غير أن ادراك هذه الحقيقة لا يقلل من صحة مبدئه العام ، وهو أن عالم الهندسة يكتسب معرفته عن طريق الالتجاء الى تصوير جزئى ، اذ أن الشكل المتخيل لا يقل فى طابعه الجزئى عن الشكل المرسوم والمنظور » (١) . ومع ذلك فمن الواجب ان نذكر ، ردا على ذلك ، أن هذا النص لا يعبر عن رأى افلاطون الحقيقى فى طبيعة الرياضيات بقدر ما يعبر عن النظرة الشائعة للرياضيات فى عصره . فهو يريد أن يفرق ، على أساس هذه النظرة الشائعة ، بين الرياضيات بوصفها تعبيرا عن المرحلة الثالثة

(1) W.D. Ross : Plato's Theory of Ideas, p 49.

لعلم (وهى مرحلة الفهم dianoia) وبين المعرفة الظنية oxa
التى تعبر عن المرحلتين الأوليين) من جهة ، وبينها وبين الديالكتيك ،
و مرحلة العقل nous ، وهو أعلى مراحل المعرفة جميعا ، من جهة
خرى . فالرياضيات تظل ، فى استخدامها الشائع ، مرتبطة ولو من
عيد بعالم الجزئيات ، من حيث أن الخيال الذى يصور للذهن أشكالا
جزئية هو الوسيلة الأساسية التى يلجأ اليها الرياضيون فى الوصول
لى استنتاجاتهم .

ومع ذلك ، فهناك شواهد قاطعة على أن أفلاطون لم يقنع بهذا
الاستخدام الشائع ، وانما اراد أن تكون الرياضيات علما يعلو على كل
ما هو جزئى وكل ما هو محسوس . وقد أورد « شول » رواية لبلوتارك
ذكر فيها أن أفلاطون قد غضب من أرخوطاس ويودوكس Eudoxe ،
لأنهما قاما بحل بعض المشكلات الهندسية ، مثل مضاعفة المكعب ،
مستعينين بأجهزة ميكانيكية ، ورأى فى ذلك افسادا للهندسة وتشويها
لما هو رفيع فيها ، اذ هبطا بأشياء عقلية ولا جسمية الى مرتبة الأشياء
الجسمية والمادية [1] . « ومن جهة أخرى ، فقد سخر أفلاطون ، فى
الكتاب السابع من الجمهورية ، من الطريقة الشائعة التى يلجأ اليها علماء
الهندسة فى عصره » : ذلك لأنهم يستخدمون لغة غريبة مضحكة ،
ولا تعنيهم الا المسائل العملية وحدها ، وهكذا يتحدثون دائما عن
« التربيع » و « التطبيق » و « الجمع » وما الى ذلك ، وكأن الهدف
هو « عمل » شىء ، على حين أن الهدف الحقيقى للموضوع كله هو
المعرفة (٥٢٧) . فهو يريد من علم الهندسة اذن أن يكون أقرب الى
الروح الفلسفية الخالصة ، وأن يبتعد عن التعبيرات التى توحى بوجود
عمليات حسية فى الرياضة ، كالتربيع والتطبيق ، الخ ، اذ أن الموضوعات
الرياضية أزلية لا يمكن أن تؤثر فيها فاعلية الانسان . وبعبارة أخرى ،
فالمربع موجود بصورة أزلية ، وهو لا ينتظر عملية « التربيع » البشرية ،
وكذلك الحال فى كل مفهوم هندسى آخر .

ومن هذه الفكرة الأخيرة نستطيع أن ننتقل الى الوجه الآخر من بحث
أفلاطون فى الرياضيات ، وأعنى به ذلك الذى تكون فيه الرياضيات تهيئة
للذهن من أجل ادراك الحقائق الأزلية التى هى موضوع الدراسة
الديالكتيكية . فالدراسة الرياضية تنمى ملكات التعميم والتجريد التى
يستخدمها العقل فى بحث أرفع موضوعاته . ومن هنا كانت الرياضة

(1) P.-M. Schull : Machinisme et philosophie, Paris (P.U.F.) 1947, p. 15

عنصرا اساسيا فى تكوين الفيلسوف ، اذ انها هى التى تعلو به فوق عالم التغير ، وتنقله الى عالم الوجود الأزلى ، وهى التى تنمى فيه القدرة على استخدام العقل والانصراف عما تأتى به الحواس من معارف باطلة . وهى فضلا عن ذلك تساعد على ادراك العلاقات التى تجمع بين العلوم بعضها وبعض ، وتقدم الينا هذه العلوم فى صورة جامعة شاملة تحدد علاقتها بالوجود الحقيقى .

والحق انه ليبدو فى بعض الأحيان ان حماسة أفلاطون للدراسة الرياضيات لم تكن ترجع الى تعلقه بالرياضيات ذاتها ، بقدر ما كانت ترجع الى قدرة الرياضيات على تكوين « الطبع الفلسفى » فى النفس ، اعنى تحويل الذهن من الاهتمام بالمحسوسات الى الاهتمام بالمعقولات ، ومن عالم التغير الى عالم الثبات . وقد أيد « دانتسج » هذا الراى اذ قال : « على الرغم من الادعاءات المبالغ فيها لأتباع أفلاطون والأفلاطونية المحدثة ، فان أفلاطون لم يكن رياضيا . فالرياضة عند أفلاطون وأتباعه كانت الى حد بعيد وسيلة لغاية ، والغاية هى الفلسفة . فهم ينظرون الى الجوانب الفنية من الرياضيات على أنها مجرد وسيلة لتقوية الذهن ، أو على أكثر تقدير برنامج دراسى تدريبى يمهد الطريق لمعالجة المشاكل الفلسفية الأهم . وينعكس ذلك فى لفظ mathematics ذاته ، الذى يترجم حرفيا بعبارة « مقرر دراسى » أو « منهج » . وبهذا المعنى كانت الرياضة تستخدم فى أكاديمية أفلاطون ، ولم تصبح الرياضيات اسما لعلم العدد والشكل والامتداد الا فيما بعد » (١) .

واذن ، فمن الممكن القول أن اهتمام أفلاطون كان ينصب أساسا على المعانى الميتافيزيقية التى تكمن من وراء التصورات الرياضية . وفى هذا كان متأثرا دون شك بالتراث الفيثاغورى الذى تشبع أفلاطون بتعاليمه . ومع ذلك ، فكما أن حرص الفيثاغوريين على اضفاء دلالة كونية على الرياضة لم يحل بينهم وبين الوصول الى مجموعة من أروع الكشوف الرياضية فى العالم القديم ، فكذلك كانت حماسة أفلاطون للدراسة الرياضية قوة دافعة الى الأمام لهذا العلم ، ادت الى نهوضه فى الأكاديمية بوجه خاص . صحيح أن أفلاطون ذاته لم يهتد الى جديد فى مجال الرياضة ، ولكنه جعل ممارسة الهندسة عملا الهيا ، وشرطا ضروريا لدخول الأكاديمية . وكان ذكر الرياضيات فى محاوراته مقترنا على

(1) Tobias Dantzig : The Bequest of the Greeks. New York (Scribner) 1955, p 25

الدوام بالاحترام ، بل كان يحيطها بهالة من التقديس ، تؤدى قطعا الى بث الاعجاب بهذا العلم فى نفس كل من يستمع الى دروسه أو يقرأ محاوراته .

ومع ذلك ، فان حرصه الشديد على الفصل بين الرياضيات وعالم المحسوسات قد جنى على الرياضة ، وعلى التفكير العلمى بوجه عام . صحيح أننا نعترف اليوم للرياضة البحتة بأهميتها القصوى ، ولكننا لا نجد غضاضة فى تطبيق مبادئها من أجل حل مشكلات العلم الفيزيائى ، ولا نعترف — حتى فى حالة الاحتفاظ لها بطابعها البحت — أنها تكون عالما مستقلا يترفع على العالم الطبيعى . أما فى حالة أفلاطون ، فقد انفصلت الرياضة عن العلم الطبيعى انفصالا تاما ، وكان لابد من مضى ما يزيد على ألفى عام لكى يعود العقل الانسانى الى بحث الرياضة بالطريقة السليمة : أعنى بوصفها علما لا يفقد شيئا من مكانته اذا اتصل بالعالم الطبيعى وساعدنا فى حل مشكلاته . وخلال هذه الأعوام الطويلة كان هناك انفصال قاطع بين الرياضيات وبين عالم الانسان المادى ، وبالتالى كان البحث فى أى علم له شأن بالطبيعة المحسوسة يعد انتقاصا من قدر العقل . فما نطلق عليه اليوم اسم العلم الطبيعى — سواء أكان فيزياء أم كيمياء أم بيولوجيا — كان مستبعدا من مجال العلم الصحيح عند أفلاطون لأنه وثيق الارتباط بعالم التغير والحركة والتحول ، ولأنه ينتمى الى صميم العالم المادى المحسوس . وما نسميه بالمنهج التجريبى كان عند أفلاطون يدخل فى باب « المعرفة الظنية doxa » ، لأن استخدام طريقة التجربة والملاحظة يؤدى الى الحط من قدر الباحث ، ويدل على أن ملكاته الذهنية لم تصل الى القدر المطلوب من التجديد . والعلم الوحيد الذى أبدى له أفلاطون قدرا من الاحترام — من بين علوم الطبيعة — هو علم الفلك ، وذلك لعدة أسباب : أولها أن ذلك العلم يتعلق بموضوعات ذات طبيعة « الهية » أزلية ، هى النجوم السماوية (وفى ذلك كان أفلاطون مسايرا للاتجاه الفيثاغورى الذى كان يؤله النجوم) ؛ وثانيا لأن للرياضيات الدور الأكبر فى دراسة هذا العلم ، أما الملاحظة فلا جدوى منها فى هذا المجال (٥٢٩) ؛ وثالثا لأن هذا العالم يرتفع فوق مستوى عالمنا الأرضى المحسوس . ولا جدال فى أن الاقبال على دراسة علم الفلك على أساس مقدمات كهذه لابد أن يؤدى الى نتائج باطلة . وبالفعل أكد « سارتون » أن نجاح أفلاطون فى هذا الميدان كان راجعا الى سلسلة من سوء الفهم : فقد كان الفلاسفة يعتقدون أنه وصل الى نتائجه بفضل عبقريته الرياضية ، ولم يشأ الرياضيون أن يناقشوا نفس هذه النتائج لأنهم نسبوها الى عبقريته

الفلسفية . فقد كان يتكلم بالألغاز ، ولم يجرؤ احد على الاعتراف بأنه لم يفهمه خوفا من ان يهتم بانه رياضى فاشل أو ميتافيزيقى فاشل (١) .

وهكذا يمكن القول ان المنهج التجريبى ، وكذلك العلم الطبيعى ذاته ، قد أصابه تخلف كبير نتيجة لحرص أفلاطون على ايجاد فاصل قاطع بين عالم المفاهيم الرياضية المجردة وعالم المحسوسات ، وعلى تصوير التجريد الرياضى بأنه « ترفع » عن الطبيعة . وقد ظلت البشرية طويلا تعانى آثار هذا التخلف ، وظلت آراء أفلاطون هى المسيطرة على أذهان الباحثين فى هذه الميادين حتى مطلع العصر الحديث ، حين أمكن لأول مرة استخدام الرياضيات — التى كانت هى ذاتها علما يدين لليونانيين بالكثير — فى حل مشكلات هذا العالم الطبيعى ، وتحقق ذلك الامتزاج الذى كان أفلاطون يراه جريمة لا تغتفر .

المرحلة الثالثة — دراسة الديالكتيك

أما هذه المرحلة الأخيرة فتوازى — فى نظامنا التعليمى الحديث — مرحلة التعليم الجامعى ، وان كانت تبدأ فى سن الثلاثين . ومن الواضح أن هذه هى مرحلة الانتقاء النهائى ، وان أولئك الذين ينالون هذا النوع من التعليم هم خلاصة عملية الاختيار التى تتم طوال المراحل السابقة . ولنكرر هنا ما قلناه من قبل ، فى صدد مبدأ الاختيار هذا ، من ان عملية الانتقاء ذاتها تكاد تكون مستحيلة من الوجهة العملية . فالحراس يوضعون منذ طفولتهم حتى شيخوختهم فى رقابة مستمرة ، لكى تختبر قدرتهم على تحمل الشدائد ، وعلى التجريد الرياضى ، وعلى التأمل الفلسفى ، فضلا عن اختبار أخلاقهم ومدى اخلاصهم لأنفسهم ولوطنهم . ولا جدال فى أن هذا يقتضى وجود جهاز قوى للرقابة يصعب أن نجد له نظيرا فى أشد نظم الحكم صرامة فى القرن العشرين ، فضلا عن أن استخدام الوسائل المتاحة فى ذلك العصر ، من أجل وضع الفرد تحت رقابة دائمة ، لابد أن يجعل حياة هذا الفرد جحيما لا يطاق . ومن جهة اخرى فلابد من عدد هائل من الرقباء من أجل تسجيل تفاصيل حياة كل حارس واستخلاص النتائج اللازمة من تصرفاته ، ولابد أن يكون لدى هؤلاء الرقباء من الحكمة ومن رجاحة العقل ما يتيح لهم أن يطبقوا بنزاهة تلك المعايير اللازمة لتقدير تصرفات كل حارس . والحق أن أفلاطون يكرر دائما قوله : سنختار الحارس الصالح ، ونستبعد غير الصالح ، الخ .. ولكن من هم أولئك الذين تمثلهم « نون الجماعة » هذه ؟ أهناك فى الدولة

(1) Sarton: A History of Science, Vol. I, p 451

التى رسم معالمها طبقة بهذه الكثرة ، وبهذا السمو العقلى والأخلاقى ، ولديها الفراغ والامكانات التى تتيح لها القيام بعملها الشاق فى الرقابة الدائمة لسلوك الجميع ؟ واذا كان فى الدولة كل هذا العدد الهائل من الرقباء الفضـــلاء ، الذين يملكون معايير الصواب والخطأ ويطبقونها ، فيكفى وجود هؤلاء بهذه الكثرة لكى تكون المدينة الفاضـــلة قد قامت بالفعل ــ أى أن فى العملية كلها نوعا من الدور المنطقى !

وعلى أية حال ، فان الدولة تختار أصلح الحراس ، ممن اجتازوا مرحلة التعليم الرياضى ، لتنتقل بهم الى أسمى مراحل التعليم ــ مرحلة مشاهدة « الخير » فى ذاته ، ومعاينة سر الكون ، وكشف الحقيقة العليا عن طريق « الديالكتيك » .

والأمر الذى يعنينا بحق ، فى هذا الفصل الذى نخصصه لموضـوع التربية عند أفلاطون ، هو تحديد أفلاطون لسن الدراسة الفلسفية ، وللمرحلة التى ينبغى فيها أن تدرس الفلسفة . فدراسة الفلسفة تأتى عنده بعد دراسة العلوم ــ أو ما يوازيها فى برنامج أفلاطون التعليمى ، وهو الرياضيات والأبحاث المرتبطة بها ــ ولا تأتى بوصفها « بديلا » لدراسة العلوم . وبعبارة أخرى ، فلابد لكى يكون المرء فيلسوفا بحق من أن يكون قد استوعب أكبر قدر يستطيع استيعابه من العلوم . ومن جهة أخرى فلابد أن يكون دارس الفلسفة انسانا ناضجا ، بل فى قمة النضوج ، لأن هذه الدراسة الرفيعة تحتاج الى استخدام ملكات العقل على أوسع نطاق ممكن ، وبأشد درجة ممكنة من التركيز .

والواقع أن أفلاطون لا يمل تأكيد فكرته القائلة ان لدراسة الفلسفة فى سن مبكرة أضرارا جسيمة . فهو فى أحد المواضع يقول : « من أهم الاحتياطات أن نمنعهم من دراسة الديالكتيك وهم لا يزالون فى حداثتهم . ولعلك قد لاحظت من قبل أن المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ، ويتخذونه ملهاة ، ولا يستخدمونه الا للمغالطة . فاذا ما قام أحد بتفنيد حججهم ، فانهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو ، شأنهم فى ذلك شأن الجرو الذى يجد لذة فى جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه » . (٥٣٩) . وهو يزيد فكرته ايضاحا فى موضع آخر : فيقول : « ان على الدولة أن تعامل الدراسة الفلسفية بطريقة مضادة تماما لتلك التى تعاملها بها الآن .. ان دارسى الفلسفة فى الوقت الحالى صبية لم يكادوا يتجاوزون مرحلة الطفولة . وهم لا يكرسون لها سوى الفترة السابقة على تلك المرحلة التى يمكنهم فيها كسب المال وادارة شئون بيت خاص بهم . وحتى أولئك الذين يشتهرون

بانهم اقرب الجميع الى الروح الفلسفية ، يسارعون الى الهروب من الفلسفة حالما يقتربون من أعقد أجزائها ، واعنى به الديالكتيك . أما فى حياتهم التالية ، فانهم يظنون أنهم فعلوا الكثير حين يقبلون دعوة توجه اليهم لسماع مناقشة كهذه ، اذ أن الفلسفة عندهم ليست سوى وسيلة للتسلية فحسب » . (٤٩٧ - ٤٩٨) .

والحق أن أفلاطون يكاد يشير الى دارسى الفلسفة غير الناضجين - ممن تحفل بهم جامعات القرن العشرين - حين يتحدث عن أولئك الذين لا يعرفون الا « كلمات مرصوصة بعضها الى جانب البعض على نحو مصطنع ، دون أن تجمعها وحدة طبيعية .. » (٤٩٨) . فهو من اقوى الناس شعورا بضرر البداية المبكرة فى هذا النوع من الدراسات . ومع ذلك فان من المؤسف أن الفلسفة تدرس اليوم - فى العالم اجمع - لفتية مراهقين يظنون انهم بدراستهم هذه قد اكتملت لديهم كل عناصر الحكمة ، ما داموا يستخدمون فى دراستهم تعبيرات توحى لهم بأنهم قد اصبحوا حكماء بالفعل . هؤلاء الفتيان الذين يعدون للتخصص فى دراسة الفلسفة وهم ما زالوا فى سن لا تسمح لهم باصدار اى حكم من الأحكام الفلسفية الشديدة التعميم ، ولا تتيح لهذه الأحكام - اذا صدرت - ان تؤدى وظيفتها الصحيحة فى سياق الذهن الذى يصدرها - هؤلاء الفتيان لابد أن يسيئوا فهم وظيفة الفلسفة ، ولابد ان يتصوروها نوعا من القدرة السحرية على ايجاد الأشياء أو اعدامها ، وأن يباهوا أقرانهم بهذه القدرة ، ويستخدموا معلوماتهم الفلسفية فى صياغة الاعيب لفظية يظنون أنهم بفضلها أوسع عقلا ممن عداهم من الناس . ذلك لأن الفلسفة بطبيعتها قد تعطى من يدرسها شعورا بالغرور ، اذ تجعله يطلق اعم الأحكام عن مصير الحياة الانسانية والكون بأكمله ، وهى أحكام لا يجسر باحث آخر فى أى فرع من فروع العلم على اصدارها . ولابد لمواجهة تأثير هذا الشعور بالغرور من قدر كبير من النضج العقلى ، لكى يضع دارس الفلسفة معلوماته فى موضعها الصحيح ، ولا يتوهم انه قد أصبح بفضلها أحكم من الناس جميعا . ولكن أين هؤلاء الفتية الصغار الذين يدرسون الفلسفة اليوم من هذا النضج العقلى ؟ أليسوا خليقين ، كما قال أفلاطون ، بأن يصبحوا أشبه بالجرو « الذى يجد لذة فى جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه » ؟

ومن جهة اخرى ، فقد أكد أفلاطون ضرورة تزود دارسى الفلسفة بقدر كبير من المعرفة العلمية قبل أن يقبلوا على دراستهم هذه ، اى أنه ادرك خطر ممارسة الفلسفة فى فراغ عقلى ، كما يحدث بالفعل للطلاب

« المتخصصين » فى الفلسفة فى أيامنا هذه . وصحيح اننا لن نستطيع أن نطلب الى دارسى الفلسفة أن يستوعبوا العلم كله ، لأن هذا أصبح الآن مستحيلا ، ولكن لابد من وجود أساس علمى ــ أيا كان ــ للدراسة الفلسفية ، بدلا من أن نتخذ من هذه الدراسة « بديلا » يغنى عن كل تخصص آخر (١) . ولا شك أن هذا المطلب قد أصبح فى عصرنا هذا أشد الحاحا مما كان فى عصر افلاطون . ذلك لأن الفلاسفة القدماء كانوا على الأقل يؤمنون بقدرة العقل الخالص على بلوغ الحقيقية بقواه الخاصة . أما نحن فلم نعد نؤمن بمثل هذه القدرة . ولكن من الغريب مع ذلك ان الفيلسوف الذى جعل المعرفة « تذكرا » ، وأكد أن أسمى معرفة هى تلك التى يحصلها العقل بقدرته الديالكتيكية وحدها ، دون مساعدة من الحواس او من العالم الخارجى ــ هذا الفيلسوف هو الذى جعل دراسة الفلسفة مرحلة نهائية تكون قمة وتتويجا للاعـــداد العلمى الطويل ، أما نحن الذين اصبحنا ندين للعلم بأعظم الفضل فى حياتنا ، فقد أصبحنا نخالف شرط افلاطون ، ونجعل من الفلسفة « تخصصا » لشبان صغار يفتقرون الى التكوين العلمى والى النضج النفسى والتهيؤ الذهنى ، بدلا من أن نجعلها معرفة ترتكز على أساس متين من العلم ، ولا تغرس الا فى تربة ناضجة مهيأة لاستقبالها .

---

(١) انظر للمؤلف مقال « الفلسفة والتخصص العلمى » ، مجلة الثقافة ، العدد ٢٦ (يناير ١٩٦٤) .

الميتافيزيقا

اذا نظرنا الى محاورة « الجمهورية » من خلال تصنيفاتنا المألوفة لفروع البحث الفلسفى ، فسوف نجدها محاورة لا تحتل فيها الأبحاث الميتافيزيقية مكانة رئيسية ، اذ ان هذه الأبحاث تكاد تقتصر على مواضع متفرقة ، نجدها فى أواخر الكتاب الخامس ، وفى الكتابين السادس والسابع على الأخص . وفضلا عن ذلك فان الأبحاث الميتافيزيقية تختلط فى معظم الأحيان بآراء أخلاقية وتربوية وسياسية ، وتظهر فى سياق يستنتج منه المرء بسهولة ان هذه الأبحاث ليست مقصودة لذاتها . ومع ذلك فان الانفصال القاطع بين المجالات المختلفة للبحث الفلسفى لم يكن — كما أشرنا من قبل — أمرا معترفا به عند أفلاطون ، اذ كانت الأبحاث النظرية الخالصة تمتزج بالأبحاث العملية بحيث تتعاقب الأفكار المنتمية الى كلا المجالين دون أن يشعر القارىء بأى تعارض بين هذا وذاك . ومعنى ذلك اننا اذا تأملنا المسألة من وجهة نظر أفلاطون ذاته ، أمكن القول ان كل أفكاره فى ميدان الأخلاق والتربية والسياسة تدعم آراءه الميتافيزيقية ، وأن آراءه الميتافيزيقية بدورها تساند أفكاره فى تلك المجالات العملية ، بحيث يمكن ، من وجهة نظر معينة ، أن يتسع نطاق الأبحاث الميتافيزيقية فى المحاورة باندماجها مع سائر الأبحاث المرتبطة بها ، وعندئذ لا تعود للميتافيزيقا مكانة ثانوية على الاطلاق . ومع ذلك ، فسوف نكتفى ها هنا بالتنبيه الى امكان التوسع فى فهم الميتافيزيقا على هذا النحو ، ما دمنا قد أفردنا فصولا سابقة لبحث كل موضوع عالجه أفلاطون فى المحاورة على حدة . وسنتناول آراء أفلاطون الميتافيزيقية على نفس النحو الذى تناولنا به بقية موضوعات بحثه ، أعنى من حيث هى مبحث منفصل .

نظرية الصور او المثل :

يرتبط الحديث عن الصور أو المثل فى محاورة الجمهورية بالحديث عن العلم أو المعرفة ارتباطا وثيقا . فعندما يأتى ذكر المثل لأول مرة بصورة واضحة فى المحاورة ، فى أواخر الكتاب السادس ، نرى أفلاطون يصفها بأنها الماهية الحقيقية للأشياء ، أى هى « الجميل فى ذاته ، والخير فى ذاته . . » (٥٠٧) ثم يوضح الطابع العقلى للمثل ، ويبين أن العقل هو وحده الذى يستطيع ادراكها ، ويقارن مثال الخير ، وهو ارفع المثل ، بالشمس فى العالم المنظور ، ويخلص من ذلك الى النتيجة الآتية : « وعلى ذلك فان ما يضفى الحقيقة على موضوعات المعرفة ، وما يضفى ملكة المعرفة على العارف ، هو مثال الخير ، فهو علة العلم والحقيقة » . (٥٠٨) .

ولكن ، أى علم هذا الذى تعد المثل أصلا أو علة له ؟ هذا — فى رأينا — هو السؤال الأكبر الذى يواجه الباحث فى فكرة المثل عند أفلاطون . ذلك لأن أفلاطون لا يدع لنا مجالا للشك فى أن كل علم انما يتم من خلال ادراك العقل للمثل أو معاينته لها . فالجميل فى ذاته هو أساس معرفة الجمال ، والخير فى ذاته هو أساس معرفة الخير ، أى أساس العلم الأخلاقى ، والعلم الرياضى بدوره يفترض ادراكا لأنواع من الصور ، بل ان معرفتنا بأى مجال من مجالات العلوم البحتة هى قبل كل شىء معرفة بصور أو مثل . ومع ذلك ، فهل يعد ذلك العلم الذى يقصده أفلاطون مماثلا لما نعنيه نحن بكلمة العلم ، أم أنه معرفة من نوع خاص ؟ وهل يعد هذا النوع الخاص من المعرفة ، ان كان هو المقصود ، مكملا للعلم أم مضادا له ؟

الحق ان كل غموض نظرية الصور أو المثل انما يتركز فى هذا السؤال . ونقول ان النظرية غامضة لأنها بالفعل قد حيرت الشراح منذ القدم . ومنذ أن وجه ارسطو اعتراضاته المشهورة على النظرية ، وحاول فى الوقت ذاته تفسيرها بطريقته الخاصة ، أثير جدل لا نهاية له بين الباحثين حول طبيعة هذه الكيانات الغامضة ، وحول المعانى التى كان يقصدها أفلاطون حين عرض هذه النظرية . وليس من مهمتنا فى بحث كهذا أن نخوض فى تفاصيل المناقشات المدرسية التى طالما ثارت بين الشراح حول هذا الموضوع ، لا سيما وأن المشكلة الميتافيزيقية — كما قلنا من قبل — لا تحتل المكانة الرئيسية فى محاورة الجمهورية ، وانما سنقتصر بحثنا على السؤال السابق الذى نعتقد أنه أهم الأسئلة التى تثيرها هذه النظرية ، واجدرها بعناية الدارس وجهده .

فمن الممكن ان تفسر طبيعة المثل على أنها تعبير عن الشرط الأساسى الذى ينبغى ان يتصف به كل تفكير علمى ، وهو شرط الشمول والبعد عن الجزئيات والتجرد من الخصوصيات . وبهذا المعنى يقترب المثال أو الصورة الأفلاطونية من معنى الفكرة العامة idée générale ، أو الحد المنطقى . ذلك لأنه لا علم الا بما هو عام ، أما الفردى فلا وجود له فى العلم الا بمشاركته فى العام الذى هو وحده الحقيقى . ولو تناولنا أى تصور أو مفهوم عام ، لوجدنا بينه وبين الصورة الأفلاطونية شبها واضحا : اذ ان التصور بدوره يضم كثرة تجمع بينها وحدة مشتركة ، بحيث أن أفراد هذه الكثرة « يشاركون » فى هذا التصور ويندرجون تحته ، مثلما يندرج افراد أى مثال معين تحت المثال ذاته ويشاركون فيه . ولو قمنا بتحليل لطبيعة الواقع ذاتها ، لانتهينا الى هذه النتيجة ذاتها : ذلك لأن الصفات الحسية ، فى طابعها الفردى ، لا تكون بذاتها معرفة ، وانما يكون الادراك الحسى الفردى لحظة عابرة لا تتكرر . ولابد من تحليل هذا الادراك الى كيفيات ثابتة تقوم بينها هوية ، ولتتيح فهم الادراك ذاته فهما معقولا . واذن فالمعرفة لا تكون ممكنة ، وسط كثرة المتغيرات ، الا بوجود نقاط الارتكاز الثابتة هذه ، التى لا يستطيع الذهن تحصيل أى علم بدونها (١) .

مثل هذا التفسير — الذى يورده الأستاذ « رى A. Rey » فى أحد كتبه التى خصصها لدراسة التفكير العلمى اليونانى — يجعل من نظرية المثل تعبيرا عن روح العلم ذاتها ، ولكنه تعبير يتخذ صبغة اسطورية ، اذ ان أفلاطون ، جريا على عادة اليونانيين فى تجسيم الكيانات الفكرية واضفاء طابع حيوى animiste عليها ، قد حول المثال ، الذى هو فى الأصل مبدأ للمعرفة ، الى كيان واقعى له قدرة سببية . بل ان فكرة « التذكر » بدورها تفسر على أنها تعبير ذو شكل اسطورى عن حقيقة مألوفة فى مجال العلم : اذ أن معارفنا تتخذ شكل « تعرف » على الكثرة المعطاة الحاضرة من خلال تصورات ومفاهيم موجودة فى الذهن من قبل . وليست عملية التعرف هذه الا نوعا من التذكر ، اى ادراك الكثرة المتغيرة التى تمر بنا فى اللحظة الراهنة ، من خلال عناصر ثابتة لها فى الذهن وجود سابق (٢) . واذن ففى نظرية الصور يعرض أفلاطون

---

(1) Abel Rey: La maturité de la pensée scientifique en Grèce. p 233-234.

(2) Ibid, p. 236, 340-342.

وانظر أيضاً : Caird: The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, 1904, Vol I, p 93

الشروط الضرورية لقيام كل معرفة ، ولكنه يعرضها بالطريقة الأسطورية الحيوية التى كانت شائعة لدى اليونانيين عامة ، واثيرة لدى افلاطون بوجه خاص .

ويتكرر هذا التفسير لدى عدد غير قليل من الشراح ، كان من اقربهم « هافلوك Havelock » الذى أكد ان فكرة التجريد كانت شيئا جديدا على العقل اليونانى ، الذى لم يكن قد اعتاد الرأى القائل ان أساس معرفة الأشياء لا يكمن فى مظاهرها الحسية او أشكالها المتغيرة ، وانما ينحصر فى مجموعة من النسب والعلاقات والأفكار المجردة التى يدركها العقل لا الحواس . ولقد كانت هذه بعينها هى الفكرة المسيطرة على عقل افلاطون ، غير انه ابتدع للتعبير عن المفاهيم المجردة لفظ « الصور » ، بدلا من أن يستخدم لفظ « التصور concept » الذى يشيع بيننا الآن . ولما كان الطريق الذى يشقه جديدا كل الجدة ، لا بالنسبة الى الفكر اليونانى فحسب ، بل بالنسبة الى الفكر الغربى بوجه عام ، فقد كان من الطبيعى ان يتطرف فى تأكيد الطابع التجريدى للصور ، وأن يصل به الأمر — امعانا فى فصلها عن المحسوسات المتغيرة — الى أن يجعل لها عالما مستقلا قائما بذاته (١) . فالمثل الأفلاطونية ما هى الا « المعقولات » وقد تأكد طابعها التجريدى الى حد القول بوجودها قائمة بذاتها ، مستقلة عن الكثرة المتغيرة ، بل عن الذهن المدرك ذاته ، ومن هنا جعلها افلاطون — بطريقة اسطورية — توجد فى عالم خاص مقابل لعالمنا هذا وسابق عليه ومستقل عنه ، هو عالم المثل .

هذا الرأى فى تفسير نظرية المثل الأفلاطونية يجعل من هذه النظرية تعبيرا مبكرا عن طبيعة المفاهيم العلمية ، وعن تلك العملية التى تتم بها المعرفة فى الذهن ، وان يكن ذلك تعبيرا اكتسب طابع التطرف ، شأنه شأن كل تعبير رائد عن حقيقة لم تألفها الأذهان بعد . فاذا صح هذا التفسير ، كان معناه أن افلاطون لا يختلف كثيرا عن المثاليين المحدثين فى تأكيدهم للعنصر العقلى الكامن فى طبيعة الكون ذاته ، وفى محاولتهم تفسير العالم من خلال مقولات ذهنية معينة . ولكن هل يحق لنا بالفعل أن نضفى على آراء افلاطون هذا الطابع المثالى الحديث ؟

ان المثالية الحديثة ، حين ترفض المحسوسات بوصفها « مظاهر » ، ترد هذه المحسوسات الى معطيات للوعى ، لا وجود لها خارج الذهن ؛ فهى اذن ترفض ما تتصف به هذه المحسوسات من حقيقة خارجية

(1) E Havelock : Preface to Plato, p. 262-264

« مزعومة » ، وتؤكد دور الذهن فى تكوينها . أما أفلاطون فانه يسلبه المحسوسات كل عنصر ذهنى . وهو لا يأبه كثيرا بنفى صفة «الخارجية» عن الظواهر المحسوسة ــ كما تفعل المثالية الحديثة ــ لأن كل ما يهمه هو ان يسلبها صفة الوجود الحقيقى ، ويؤكد أنها لا تكون موضوعا للمعرفة . ومن المؤكد أنه لو كان قد طاف بذهنه احتمال أن تكون المحسوسات تركيبات ذهنية ذاتية ينسب اليها ــ باطلا ــ وجود موضوعى ، لرفض هذا الاحتمال على الفور ، لحرصه الشديد على حرمان المحسوسات من أى عنصر ذهنى .

ومن جهة أخرى ، فان المثال الأفلاطونى لا يشترك مع « الفكرة » ، كما تفهمها المثالية المحدثة ، الا فى اللفظ (idea) فقط . فالفكرة فى نظرنا موضوع ذهنى ، وهى المقابل العقلى لعالم الأشياء ، ووجودها لا يتصور بدون وجود العقل ذاته . أما عند أفلاطون فنجد على الدوام تأكيدا لاستقلال المثال عن الذهن الذى يعرفه ، لا عن الأشياء المحسوسة التى تشارك فى ذلك المثال فحسب . وبعبارة أخرى ، ففى المثالية الحديثة ترد الحقيقة والوجود معا الى الفكر ، أما فى الأفلاطونية فان المثال يصبح هو ذاته حقيقة ووجودا مطلقا يخضع له الفكر . ففى الأفلاطونية نغمة واقعية واضحة ، ولكنها ليست واقعية الأشياء أو المحسوسات ، وانما هى واقعية المثل أو المعقولات .

ولقد حرص « تيلور » على تأكيد الفارق بين الأفلاطونية والمثالية الحديثة تأكيدا قاطعا ، فقال : « ان نظرية أفلاطون فى المثل Ideas بوصفها الموضوعات الحقيقية للمعرفة ، ليست على الاطلاق مذهبا فى المثالية Idealism ، بالمعنى الحديث لهذه الكلمة . فهو يطلق على تصورات العلم اسم المثل ، لا لشىء الا لأنها تكون الصور أو الأنماط التى يشيد على أساسها عالم الأشياء ، اذ أن كلمة idea و eidos لا تعنى الا « الشكل » و « الصورة » فحسب . وان مقصد أفلاطون ليفوتنا تماما لو أننا سمحنا لرأى باركلى فى « الفكرة idea » ، من حيث هى حالة للذهن ، بأن يؤثر فى تفسيرنا له . فالرأى القائل بأن المثال Idea شىء لا يوجد الا فى داخل « نفس » ، وبالتالى فهو « فكرة » ، لا يظهر فى كتابات أفلاطون الا مرة واحدة ، فى احدى فقرات محاورة «بارمنيدس» ، وهو لم يعرض فيها الا لكى يرفض على الفور . ذلك لأن المثل عند أفلاطون ليست « حالات » للذهن العارف ، وانما هى موضوعات متميزة ومستقلة عنه ، تكون للذهن معرفة « عنها » ... وعلى ذلك فان اسم الواقعية التصورية conceptual realism أفضل وأقل غموضا بكثير من اسم

« المثالية » ، للتعبير عن ذلك النوع من المذهب الذى كان افلاطون أشهر مدافع عنه » (١) .

ولقد حاولت بعض المذاهب المثالية أن تجعل من الأفكار صورا فى الذهن الالهى ، وكان هذا الرأى ــ بدوره ــ واضحا عند باركلى . ولكن افلاطون يجعل من المثل معايير يقبلها مدبر الكون ذاته . واذا كان « مثال الخير » عند أفلاطون هو أقرب الأفكار لديه الى معنى كلمة « الله » كما يفهمها الانسان الحديث ، فمن المؤكد أنه لم يقبل الفكرة القائلة ان مثال الخير يخلق المثل الأخرى من العدم ، بل ان هذه المثل هى المقاييس التى يستخدمها فى تنظيم الكون ، وهى مستقلة عنه وان كانت خاضعة له (٢).

واذن فهناك عقبات أساسية تعترض طريقة التفسير التى أوردناها من قبل ، والتى تحاول أن تجعل من المثل الأفلاطونية تعبيرا عن المعقولية الكامنة فى العالم ، وان كان ذلك تعبيرا اتخذ فى ظاهره صبغة أسطورية متطرفة . ومن المؤكد أن هذا التفسير ، الذى تعترضه كل هذه العقبات ، يبدو أكثر ارضاء للعقل ، لأنه على الأقل يجعل نظرية المثل أقرب الى عقولنا ، وينفى عنها ذلك الطابع الأسطورى الذى يرتبط بالتأكيد الحرفى لوجود « عالم المثل » ، ويجعل هذا العالم كامنا فى عالمنا الفعلى ، أو فى أذهاننا من حيث أنها هى التى تضفى النظام والمعقولية على العالم الفعلى . ومع ذلك فان ارضاء العقل ينبغى الا يتم على حساب الشواهد العديدة التى تثبت ان المثل الأفلاطونية كانت مقصودة بمعناها الحرفى الذى ينفر منه العقل الحديث . والحق أنه لو كان قصد أفلاطون الحقيقى هو التعبير بطريقة أسطورية عن الطبيعة المجردة للتصورات العقلية ، لما كان فى ذلك مختلفا عن أرسطو الا فى طريقة التعبير فحسب. ومع ذلك فمن المعروف أن ثورة ارسطو على فكرة المثل الأفلاطونية لم تكن تهدف الا الى تفسير المثل على أساس انها هى التصورات المجردة من كل عنصر محسوس . فلم يكن لهذه الثورة معنى اذن لو كان هذا الهدف هو الذى اتجه اليه أفلاطون منذ بداية الأمر .

والواقع أن الفارق بين الموقفين فارق حاسم : فحين تكون المثل تعبيرا عن المبادىء المعقولة الكامنة فى العالم ذاته ، يكون تفسيرها على هذا النحو غير متعارض مع التفسير العلمى للظواهر على الاطلاق ،

(1) A. E. Taylor : The Mind of Plato, p 43-44

(٢) انظر الشرح الذى قدمه روس W D Ross للعلاقة بين مثال الخير وبقية المثل ، فى كتاب : Plato's Theory of Ideas, p 41-43

أما حين تكون المثل منتمية الى عالم خاص بها ، وحين تؤكد استقلالها التام عن هذا العالم وعلوها عليه ، وحين تكون معرفتنا بظواهر هذا العالم « تذكرا » للمثل ــ بالمعنى الحرفي للكلمة ــ فان هذا المعنى يغدو حائلا دون التقدم العلمي ، ويصبح التخلص منه أمرا ضروريا لتحقيق سيطرة العقل في مجال المعرفة . ولو أننا نظرنا الى الفكرة في ضوء السياق العام لآراء أفلاطون من العلم ــ كما عرضناها في الفصل السابق ــ لأصبح التفكير الأخير مرجحا الى حد بعيد . فأفلاطون لم يكن يعترف بكل ما نسميه الآن « علوما » ، وانما كان يدرجها في باب المعرفة الظنية . والعلم الوحيد الذي كان يحمل له الاحترام هو الرياضيات ، والفلك بدرجة اقل . ومع ذلك فقد كان احترامه لهذين العلمين يختفي بمجرد ان يقترب أولهما من العالم المحسوس لا ستخلاص نماذج منه تعين على فهمه ، وبمجرد أن يعتمد ثانيهما على عنصر المشاهدة والملاحظة . ومثل هذا الفصل القاطع بين عالم العقل وعالم الأشياء يوحي بأن أفلاطون لم يكن ليقبل الرأى القائل ان المثل ليست الا تعبيرا عن عنصر المعقولية في العالم الذي نعيش فيه .

ان التفسير الأقرب الى الواقع هو أن أفلاطون اراد من المثل أن تكون انموذجا من الثبات والأزلية يحتذيه العقل في فهمه للواقع المتغير . ولا جدال في ان لفكرة الثبات ارتباطات قوية في ذهن أفلاطون ، منها ما هو نظرى بحت ، ومنها ما هو اجتماعي وسياسي (١) . والأمر الذي يكاد يكون مؤكدا هو ان رغبة أفلاطون في ايقاف التغير ، وحملته على الحركة والصيرورة ، هي التي دفعته الى اتخاذ هذا الموقف المتطرف ، والى وضع عالم المثل في مقابل عالم الواقع المتغير . وعلى هذا الأساس تبدو نظرية المثل اقوى تعبير عن أزلية القانون الذي يتحكم في العالم ، وينبغي أن يتحكم ايضا ــ بنفس الثبات والصرامة ــ في عالم الانسان ، لكي يحقق فيه نظاما يضمن القضاء على كل تغير ، ويحفظ لكل موجود وجوده على ما هو عليه .

واذا شئنا أن نزيد الفكرة السابقة ايضاحا ، لقلنا ان المعقولية عند أفلاطون ليست هي القانون الكامن في حركة التغير ذاتها ، وانما هي قانون يفرض على هذه الحركة من الخارج ، ويقضي على عنصر التحول والصيرورة فيها . وعلى حين أننا ننظر اليوم الى القانون العلمي على

---

(١) انظر مثلا تفسير « سارتون » لفكرة الثبات عند أفلاطون على أساس نزعته المحافظة . (History of Science, Vol I, p 410)

أنه هو التعبير المنظم عن مبدأ التغير ونظامه فى الظواهر ذاتها ، فان أفلاطون كان يريد من العقل أن يتجاوز هذا المبدأ ، الذى هو فى رأيه مبـــدأ « عرضى » ، ليصل الى ما يوجد وراءه من ثبات ودوام . صحيح أننا اليوم لا ننكر وجود نوع من الثبات فى القانون العلمى ــ وهو الثبات الذى لابد منه لضمان موضوعية ذلك القانون واتفاق الأذهان عليه ، بل لمجرد امكان معرفته ــ غير أننا نستمد ذلك الثبات من صميم العلاقات التى تعبر عن ايقاع الحركة والتغير فى الظواهر . ومن جهة أخرى فنحن لا نربط هذا الثبات « بالأزلية » ، اذ نؤمن بأن معرفتنا بدورها خاضعة لمنطق التغير ، وبأن من أسس الروح العلمية أن نترك المجال مفتوحا لأى تطور يطرأ على فهمنا للعالم ــ وهو تطور لا ينبعث فى أذهاننا تلقائيا ، وانما ينشأ من ذلك الرجوع الدائم الى الظواهر ، والاتصال المستمر بين الذهن العارف وبين الواقع ، ومحاولة زيادة فهمنا له دقة على الدوام . واذن ، فما زال العقل البشرى يربط بين امكان المعرفة وبين وجود نوع من الثبات فى القوانين التى يتعامل بها عقله مع العالم ، غير أن هذا الثبات كامن فى قلب الواقع المتغير نفسه ومستمد منه ، وهو ليس على الاطلاق نظاما أزليا يفرضه عليه عقل مترفع عن عالم الأشياء ومنفصل عنه انفصالا قاطعا . وبالاختصار ، فان أفلاطون اذا كان قد أراد من نظرية المثل أن تعبر عن طبيعة النظرة العقلية الى العالم ، من حيث أنها تتخلى عن الطابع العرضى للظواهر المتغيرة ، وتعلو على التقلبات العشوائية للأذهان الفردية أو للأحوال المتغيرة فى الذهن الواحد ، فانه قد تطرف فى تأكيده هذا الى الحد الذى يجعل من المثل عنده عائقا فى وجه المعرفة العلمية لا تعبيرا أصيلا عنها .

تشبيه الكهف :

فى مطلع الكتاب الســــابع من محاورة الجمهورية يعرض أفلاطون تشبيها مشهورا نستطيع أن نعده قمة للمحاورة بأسرها ، بل للمذهب أفلاطون بوجه عام ، وربما كان تلخيصا لتراث فلسفى كامل . ذلك لأن فلسفة أفلاطون تبلغ قمتها فى مثال الخير ، الذى هو حد أعلى تقف هذه الفلسفة ازاءه فى تعجب وحيرة ، ويخوض أفلاطون بحثه فى مثال الخير بحذر شديد ، وكأنه موضوع مقدس لا ينبغى ــ ولا يمكن ــ الاقتراب منه الا فى حدود معينة لا يستطيع العقل البشرى تجاوزها . فما أشبه لهجته حين يتحدث عن الخير باللاهوت السلبى الذى يكتفى بالصـــفات السلبية للالوهية تأكيدا لعلو الفكرة على الأفهام ، أو يستدل على صفات

الخالق من مخلوقاته ، تعبيرا عن استحالة الوصول الى هذه الصفات بطريق مباشر .

ولقد أورد أفلاطون فى الكتابين السادس والسابع سلسلة من التشبيهات تكون كلها حلقة متكاملة ، هى تشبيه الشمس ، والخط ، والكهف . كل هذه التشبيهات لا تهدف ، فى واقع الأمر ، الا الى محاولة الاقتراب من طبيعة هذا المبدأ الأسمى الذى لا يتناوله أفلاطون الا بتبجيل وتقديس شديدين . فهو يشبه الخير بالشمس ، ويشبه العالم الذى يدين بوجوده للخير بالأشياء التى تتلقى نور الشمس ولا ترى الا بفضله ، أما العقل الذى هو وسيلتنا الى معرفة الخير فهو اشبه بالعين التى هى العضو المختص برؤية النور فى الانسان . وفى تشبيه الخط يعرض أفلاطون المراحل المتدرجة للمعرفة ، التى تبدأ بمعرفة ظلال الأشياء الفعلية ، ولتنتهى الى تعقل المثل الخالصة ، وعلى رأسها الخير (١) .

ومن المعترف به أن تشبيه الكهف امتداد لهذين التشبيهين السابقين ، بل انه فى رأى بعض الشراح يكون معها ، ولا سيما تشبيه « الخط » ، وحدة واحدة ، وتشبيها واحدا (٢) . فالهدف من هذه التشبيهات كلها واحد ، وهو أن يشرح بطريقة مجازية ذلك الموضوع الذى لا يمكن فهمه بطريقة مباشرة ، والذى هو مع ذلك مصدر كل معرفة حقيقية ، وكل وجود حقيقى ، وهو فضلا عن ذلك الانموذج الذى لا يكون بدونه حكم صحيح للدولة ، أو تربية سليمة للفرد . ومع اعترافنا بأن تشبيهات النور (أو الشمس) والخط والكهف تكون كلها وحدة واحدة ، أو حلقة متصلة فى تشبيه واحد يزداد احكاما ودقة بالتدريج ، فاننا نستطيع أن نلمح مع ذلك نوعا من التخصص فى كل من هذه التشبيهات ، أو نوعا من الحركة الديالكتيكية بينها . ذلك لأن تشبيه الشمس يتعلق بالموضوع نفسه ، أى بمحاولة الاقتراب من الخير ذاته من خلال أقرب الأمثلة اليه ، وهو الشمس . وتشبيه الخط يتعلق بالذات التى تعرف هذا الموضوع ، أى بدرجات المعرفة التى يمر بها ذهن الانسان فى انتقاله من الجهل التام الى المعرفة العقلية الخالصة التى هى وسيلته الى معاينة الخير . أما تشبيه الكهف فيتعلق بالذات والموضوع معا ، اذ أنه يتحدث عن حالات العارف فى انتقاله من الجهل الى العلم ،

---

(١) انظر الجزء الأخير من الفصل السابق .

(2) N.R. Murphy : The Interpretation of Plato's Republic, Oxford, 1960, p. 156

او من انطماس العقل الى استنارته ، كما يتحدث عن درجات الوجود ذاته ، أى عن المراتب المتدرجة للواقع ، من اللاوجود كما تمثله الظلال الى الوجود الكامل كما ترمز اليه الشمس . ومعنى ذلك أن تشبيه الكهف مركب من التشبيهين السابقين ، بجمع بين المعرفة وموضوعها فى وحدة واحدة ، ويواصل مهمة تشبيهى الشمس والخط ، ولكن على مستوى أعلى واعقد .

ولقد كان من الطبيعى أن يوحى تشبيه الكهف ، فى تعقده وتعدد جوانبه ، بتفسيرات متعددة . فمن الممكن أن يفسر تفسيرا سياسيا ، على اساس انه يشير الى الفارق بين معرفة الفيلسوف ــ الذى هو جدير بحكم الدولة ــ ومعرفة اولئك الذين يحتاجون الى الفيلسوف لكى يقودهم الى النور . ومن الممكن أن يفسر ــ كما قال افلاطون ذاته فى مستهل التشبيه ــ من خلال فكرة الاستنارة paideia والافتقار الى الاستنارة apaideusia ، وهو التفسير الذى يقول به « ييجر » ، بل يتخذ منه عنوانا لكتابه المشهور عن المثل العليا للحضارة اليونانية (١) . وتبعا لهذا التفسير يكون تشبيه الكهف أشبه بمقارنة بين نمطين من الحياة : حياة تفتقر الى الاستنارة ، مع الظلال داخل الكهف ، وحياة مستنيرة تدرك حقائق الأشياء فى ضوء الشمس . وهو بالتالى مقارنة بين نوعين من القيم ، لا يعد احدهما وجها سلبيا للآخر فحسب ، بل يعد حالة فعلية يعيش فيها اغلبية البشر ويدافعون عنها بكل ما أوتوا من قوة ، ويضطهدون كل من يحاول انتشالهم منها ، اى انه حالة ايجابية منحرفة ، يجد فيها الناس رضاء فعليا ، ويستمتعون فيها بملذات خاصة تقف فى مواجهة المتعة التى يجدها الفيلسوف فى حياته ويستمدها من قيمه . ففى الكهف اذن نظام متكامل يعمل على ارضاء هذا المزاج المفتقر الى الاستنارة ، والدفاع عن قيمه ضد كل نزوع فلسفى الى الحقيقة . وبالاختصار ، فالكهف يصور الصراع الأزلى بين قيم الحياة الفلسفية وقيم الحياة اليومية السطحية ، وهو صراع قد يدور فى داخل الفرد نفسه مثلما يدور بين فئات من البشر .

على أن التشبيه ينطوى ــ فى رأينا ــ على عنصر آخر لا يقل أهمية عن العناصر السابقة ، هو المقارنة بين مستويات الواقع ، وهى مقارنة تنتمى الى صميم الميتافيزيقا ، بل أنها ربما كانت أوضح تلخيص لنمط كامل فى التفكير الميتافيزيقى كان له أقوى الأثر فى تحديد مجرى التفكير

(١) انظر أيضا العرض الجيد الذى قدمه الدكتور عبد الغفار مكاوى لوجهة النظر هذه فى مقال عنوانه « كهف أفلاطون » بمجلة « المجلة » ، عدد أكتوبر ١٩٦٦ .

الفلسفي التقليدي بأسره . فلنحاول اذن كشف هذا الوجه من أوجه تشبيه الكهف ، واستخلاص ما له من دلالة ميتافيزيقية كبرى .

●

كان الكهف موضوعا يتردد طوال تاريخ الأساطير والعقائد البشرية . فللكهف ، من حيث هو تكوين مادى ، قدرة فريدة على اثارة خيال الانسان ، وهى لقدرة تتجلى بصورة متكررة فى ضروب شتى من أساطير الانسان وفنونه وآدابه . فمنذ أبعد عصور التاريخ ، نجد الكهف مكانا ملائما للوحى ، وللرؤيا (١) . والكهف رمز واضح لحاجة الانسان الى الحماية والمأوى والشعور بالاطمئنان من أخطار العالم الخارجى ، ولكن فيه ، من ناحية أخرى ، من الغموض ما يجعله مصدرا دائما للالهام ، ومدخلا مفضلا ينتقل به خيال الانسان من العالم الطبيعى الى عالم ما فوق الطبيعة .

ولقد أشار « شول Schuhl » الى تلك الأبحاث التى تثبت فيها أن من الممكن مقارنة عناصر الكهف الأفلاطونى بمسرح الظل فى الشرق الأقصى ، واقتبس قولا لأحد الباحثين ، مفاده أن عرض مسرح الظل فى الهند كان يتم فى كهوف . وهو يستدل من ذلك على أن أفلاطون كان يصف فى تشبيهه هذا منظرا يؤلف على الأرجح جزءا من شعائر دينية كتلك التى تؤدى بعد بلوغ مرحلة السلوك فى عبادات الأسرار القديمة (٢) . ومع ذلك فربما كان مصدر التشبيه أعم من هذا بكثير : ذلك لأنه اذا كان الكهف رمزا لحاجة الانسان الى المأوى ، فقد كان من الطبيعى أن يلجأ اليه الانسان ، منذ أقدم العصور ، ملتمسا فيه الأمن والطمأنينة . وأغلب الظن ان ظروفا طبيعية متعددة كانت ترغمه على أن يلتزم كهفه فترات طويلة لا يبارحه . وخلال هذه الفترات الطويلة كان من الطبيعى أن يوقد النار التماسا للدفء ، أو ردا لغائلة الوحوش ، أو تبديدا لظلام الكهف الدامس . ومن المؤكد أن هذه النار كانت تبعث داخل الكهف ظلالا تثير مخيلة الانسان ، فيبدو له الكهف أشبه بعالم صغير فيه كائنات ذات أشكال شتى . فاذا ما عاد ، فى فترات الأمن النسبية ، الى العالم

---

(١) يعد « غار حراء » أوضح مثل الخاصية الكهف هذه ، فى تاريخ الحضارة الإسلامية . وتنتمى قصة « أهل الكهف » إلى نفس التراث ، وإن كانت تصف حادثا أقدم عهداً .

(2) Pierre-Maxime Schuhl : La fabulation platonicienne, Paris (P.U.F.) 1947. p.60

الخارجى ، وغادر كهفه طلبا للغذاء ، تكونت لديه فكرة ازدواج العالم بين الواقع والخارجى وبين ظلال الكهف التى هى صدى مصغر لهذا الواقع .

تلك اذن صورة نستطيع أن نقـــول انها كامنة ـ بمعنى ما ـ فى اللاشعور الجماعى للانسانية ، وهى تتجسد من آن لآخر فى شـــكل اسطورة أو قصة او قصيدة أو لوحة أو تمثال .

ويرجع انتشار الفكرة التى تعبر عنها هذه الأسطورة الى سهولة الرموز المستخدمة فيها ، بحيث كان كل مفكر يجد فيها ما يريد ، وكانت الأسطورة ذاتها تقبل أشد التفسيرات تنوعا ومرونة . ففى كل عصر يستشعر الانسان فيه القلق من موقفه ، ويحس فيه بعدم الرضا عن الأوضاع التى يعيش فيها ، كان يلجأ مرة أخرى الى الكهف ، فيلتمس فى اسطورته تعبيرا عن اتجاهه الى الرفض . وبالفعل كانت الأسطورة ترتبط ـ فى معظم الأحيـــان ـ بمعنى الرفض ، وتزدهر فى كل وقت يصطدم فيه الانسان بعقبات لا يدرى كيف يتغلب عليها ، ويحس فيه باختلال التوازن بين عالمه الداخلى والعالم الخارجى المحيط به . ولكن تصوير افلاطون لهذه الأسطورة ربما كان أروع الأمثلة التى تجسدت فيها صورة الكهف ، اذ أنه استطاع ، بقدرته على الجمع بين النزعة الشعرية والمزاج الفلسفى ، أن يلتقط هذه الصورة ، ويرتفع بها الى مستوى الموقف الفلسفى العميق .

ففى كهف افلاطون ، يدخل السجناء المقيدون بالأغلال فى شـــتى انواع العلاقات مع الظلال ، ولا تكون لديهم ، بالتالى ، الا معرفة بالظواهر . ولا يبدأ الانسان فى تذوق طعم العلم الحقيقى الا اذا خرج من سجنه ، اى من الكهف ، وشاهد حقائق الأشياء وعاينها مباشرة . وبهذا المعنى يكون التشبيه تلخيصا لقصة الانسان ، الذى تعـــوقه معرفة الظلال ـ أى المعرفة الحسية ـ عن التطلع المباشر الى الأمور فى ضوئها الحقيقى . فاذا ما طلب الى الانسان أن يفتح عينيه لمواجهة الحقائق ، اضطرب فى البداية ، وظن أن حسه أصدق من فكره ، ولكنه حين يتغلغل فى العالم المعقول يدرك آخر الأمر مدى فداحة الخطأ الذى كان قد تردى فيه ، ولا يرضى عن النور الذى اصبح فيه بديلا . فاذا أدركنا أن افلاطون يشبه عالمنا الذى نعيش فيه بعالم الظلال ، لتبين أنه قد انضم بالفعل الى أولئك الذين استخدموا صورة الكهف فى التعبير عن سخطهم على العالم المحيط بهم ، وتطلعهم الى عالم مخالف . ذلك لأن هناك صلة مباشرة بين كراهية الانسان لعالمه واحتجاجه عليه ورفضه له ، وبين سعيه الى أن ينزع عن

هذا العالم كل دلالة حقيقية ، ويرى فيه مجرد اشباح وظلال . فتلك العناصر التى تؤلمنى فى هذا العالم لا وجود لها ؛ وهذه الآلام التى تنتابنى لا توجد بحق ؛ وهذه الأخطار التى تحيط بى ، وهؤلاء الأعداء الذين يهددوننى ، كل هؤلاء ليس لهم وجود حقيقى . وهكذا نستطيع ان نقول ان صورة الكهف عند أفلاطون قد خلقت التمييز الفلسفى الأساسى بين المظهر والحقيقة (appearance and reality) ، وأكدت أولوية عالم الافكار فوق عالم المحسوسات ، الذى كان مكروها دائما لارتباطه بأوضاع اليمة يعيش فيها الانسان . ولما كان التمييز بين المظهر والحقيقة ، وتأكيد أولوية عالم الأفكار ، يمثل العنصر الأساسى فى الميتافيزيقا بصورتها التقليدية ، فمن الممكن القول بمعنى معين ان صورة الكهف هى اساس كل ميتافيزيقا .

على أن هذه الميتافيزيقا التى خلقت العالم فوق المحسوس ليست ، كما أوضحنا ، سوى تعبير عن كراهية الانسان للعالم المحسوس ورفضه له . وهذا العالم الذى خلقه الانسان وأضفى عليه كل صفات الكمال : هذا العالم الثابت ، المثالى ، الذى جمع كل صفات الخير ، لم ينشأ الا بوصفه النقيض الفكرى لعالم واقعى يعيش فيه الانسان فعلا ، ويتصف بعكس هذه الصفات . وهكذا يبدو أن أكثر المواقف الفلسفية اغراقا فى المثالية لم ينشأ الا فى ظل أكثر أحوال الحياة ابتعادا عن المثالية ، بل يبدو أنه كلما أمعن الانسان فى الابتعاد بفكره وفلسفته عن الواقع والعلو عليه ، وكلما ازدادت المذاهب العقلية التى يشيدها بعدا عن المحسوس وسموا عنه ، كان الواقع الذى يعيش فيه أبعد عن احلامه وعن الصورة التى ترسمها مخيلته للعالم ، وكان التوازن بين الانسان وبين عالمه أشد اختلالا .

وعلى حين ان هذا العالم الفكرى المثالى الذى يبدعه عقل الفيلسوف هو من خلق الروح البشرية وحدها ، اى انه هو الاحق بان يعد عالما وهميا ، فان العلاقة بينه وبين العالم الواقعى المحسوس تنقلب فى الاسطورة : فيصبح هذا العالم المحسوس هو الوهمى ، لأنه كما قلنا حافل بالألم ، ويصبح العالم المعقول هو الحقيقى ، لأن آمال الانسان وجميع نزعاته التعويضية قد تركزت فيه . واذا كانت الميتافيزيقا الغربية قد اسهمت بشىء طوال تاريخها الذى دام خمسة وعشرين قرنا منذ افلاطون ، فان اسهامها هذا قد تركز فى دعم تلك العلاقة المعكوسة ، أى تأكيد حقيقة عالم العقل الذى تخترعه الروح ، ووهمية عالم الواقع والحس الذى يجد الانسان نفسه فيه بالفعل . واذا كان فلاسفة الغرب قد قنعوا بذلك واكتفوا به ، فليس أوضح من ذلك دليلا على انتصار افلاطون .

على أن هناك تفسيرا آخر لصورة الكهف نستطيع أن نسميه بالتفسير غير المباشر ، لم تكن فكرته المركزية هي احتقار العالم المحسوس كما فى التفسير السابق ، أى أنه لم يكن سلبيا مثله ، وانما كان له طابع وهدف ايجابى : هو استخدام الأسطورة وسيلة لاثبات الطبيعة الحقيقية للعلم . ونستطيع أن نقول ان هـــذا الهدف كان بدوره فى ذهن أفلاطون حين استخدم الأسطورة ، ولكن لم تكن له أهمية الهدف السابق ، ولا يمكن أن ينسب اليه الا بطريق غير مباشر .

ففى الأسطورة اشارة هامة الى طبيعة المعرفة ، التى لا تحصل اذا اكتفى المرء بما يراه فحسب ، بل ينبغى أن تتجاوز مجال المحسوسات المباشرة ، وأن يفترق العالم فى نظرته الى الأمور عن الرجل العادى فى اكتفائه بالسطح الظاهرى للعالم فحسب . ولقد كان اكتفاء النـــاس بما يرونه فعلا ، فى مجال العلم ، هو الذى جعلهم يعتقدون مثلا ان الشمس هى التى تدور حول الأرض ، ويحاربون الرأى الصحيح فترة طويلة ، على حين أن مكتشفى النظرة الجديدة الى العلاقة بين الأرض والشمس كانوا يتبعون تعاليم أفلاطون فى الأسطورة حين لم يكتفوا بالمظهر الذى يرونه فعلا للعالم . فمن طبيعة المنهج العلمى انه يقتضى نوعا من التحرر مما تأتى به الحواس . ولسنا نعنى بذلك أن العالم ينبغى عليه أن ينكر على الدوام شهادة الحواس ، وانما نعنى أن عليه أن يقارن بين مختلف ادراكاته الحسية ، وأن يحكم عقله فيها ، والا يكون خاضعا للمظهر الذى تتبدى عليه فى كل الأحوال . وهكذا يمكن القول ان أفلاطون قد عبر عن شرط ضرورى من شروط الروح العلمية فى هذه الأسطورة ، وان كان قد تطرف فى تأكيد التضاد بين عالم الأفكار العلمية وبين العالم المحسوس الى حد تأباه الروح العلمية السليمة . فهذه الروح العلمية توافق على رأى افلاطون القائل ان الفكرة التى يكونها الذهن عن الظواهر ، وليس المظهر الذى تتبدى عليه هذه الظواهر للحواس ، هى الموضوع الحقيقى للعلم ، ولكنها لا توافق على رأيه القائل ان الفكرة وحدها هى الحقيقة ، بينما العالم المحسوس وهم . كذلك تقبل الروح العلمية رأى افلاطون القائل ان الأشياء الفردية ، بما تتميز به من تنوع وتغير دائمين ، لا يمكن أن تخلق اى علم ، بل ينشأ العلم بالتعامل مع افكار هذه الأشياء ، وهى افكار عامة تلخص القيم الثابتة للأشياء المتغيرة . ولكن العـــلم لا يقبل رأى افلاطون القائل ان الأفكار توجد خارج العالم المحسوس ، وأنها هى سبب وجوده . وبالاختصار ، فالروح العلمية لا تجد نفسها مضطرة ، لكى تثبت وجود الحقيقة ، إلى أن تقول أن هـــذه الحقيقة تكون عالما قائما بذاته ، سابقا لهذا العالم ومستقلا تماما عنه ، كما قال افلاطون ، بل هى

نعترف بأن لهذه الحقيقة طبيعة فكرية ، وبأن ما فيها من أفكار قد استخلصت من هذا العالم الواقعي بجهد متدرج .

وما دمنا قد تحدثنا عن الجهد الذى يحتاج اليه استخلاص الأفكار ، فمن واجبنا ان نلاحظ أن أفلاطون قد اشار فعلا الى هذا الجهـــد فى الأسطورة ، حين تحدث عن الصعوبة التى يلاقيها سجين الكهف عندما يخرج الى العالم الحقيقى ، وعن المقاومة التى يبديها أول الأمر لعملية التنوير التى يمر بها ، وفى هذا ادراك صحيح للمجهود الذى يقتضيه العلم من الباحث ، وهو مجهود يشهد به كل كشف علمى له قيمة .

●

فاذا انتقلنا الآن الى نقد تشبيه الكهف كما صاغه أفلاطون ، لوجدنا أن هناك ضعفا أساسيا فى بناء هذا التشبيه : فالمفروض أن هناك توازيا كاملا بين الصورة التى يرسمها وبين الانتقال من العالم المحسوس الى العالم المعقول . ولكن الواقع أن هذا التوازى غير دقيق : فالسجين الذى يغادر الكهف الى عالم النور الحقيقى ، ينتقل من مكان الى مكان آخـر لا فرق بينه وبين الأول الا فى الدرجة فقط . اى ان كل ما يحتاج اليه السجين فى هذا الانتقال هو تعويد حواسه على الضوء الزائد فى العـالم الحقيقى ، وهو لا يختلف عن الضوء الخافت فى عالم الظلال الا فى الشدة فحسب : ونفس الحواس التى كانت كفيلة بأن ترشده فى عالم الظلال تستطيع أيضا ، بشىء من التدريب ، أن ترشده فى العالم الحقيقى . أما الوجه الآخر من الصورة التى أراد أفلاطون أن يرسمها ، وهو الانتقال من العالم المحسوس الى عالم المثل ، فيختلف عن ذلك كل الاختلاف : فهو انتقال الى عالم لا تنفعنا فيه حواسنا على الاطلاق ، ويوجد بينه وبين العالم الأول فارق أساسى فى الكيف ، ويحتاج الى تغيير كامل لكل اداة يستخدمها الانسان فى المعرفة . وعلى حين أن الحواس فى حـــالة أسطورة الكهف سرعان ما تتأكد من أن العالم الجديد الذى انتقلت اليه هو الأكثر حقيقة ، فان الانتقال فى الحالة الثانية الى العالم المعقول يكون انتقالا الى عالم من الأفكار التى لا تمثل شيئا الا نفسها . واذا كان الصعود الى رؤية الأشياء الحقيقية يزيد السجين المتحرر التصـــاقا بالواقع وادراكا لحقيقته ، فان الصعود الى عالم الصـــــور أو المثل الأفلاطونية يبعد الذهن عن الواقع ويفقده صلته به ، ويفصله فى عزلة زاهدة عن عالم الناس وعالم الأشياء .

ومع ذلك فقد تصور أفلاطون أن التوازى تام بين الحالتين ، وبالتالى أن عالمه المثالى اكثر حقيقة بدوره ، وتبعه فى ذلك الفـــكر الغربى فى

أساسه ، فنجم عن ذلك انقلاب أساسى فى الأوضاع ، تصور فيه المفكرون ان الحقيقة وهم وأن الوهم هو الحقيقة ، وان المعقول المجرد الذى يفكر فيه الانسان اكثر حقيقة من المحسوس العينى الذى يراه ويلمسه ، وبالاختصار ، أن الماهية اكثر حقيقة من الوجود . وعلى أساس هذه الأوضاع المقلوبة شيدت مذاهب فلسفية بأسرها فى الفكر الغربى . وبذلك يمكن القول ، بمعنى معين ، ان السجين ، الذى لم يكتف بظلاله وبعالمه الضيق ، قد انتقل بالفعل الى عالم أضيق وأقل حقيقة منه ، وخلق لنفسه أصناما عبدها بمحض ارادته واختياره .

أفلاطون بين الفلسفة والفن

يصف مؤرخ الفلسفة الكبير « تسلر » مدينة افلاطون المثلى كما رسمها فى محاورة الجمهورية بانها عمل فنى فحسب ، لا يصمد امام تنوع الحياة الواقعية ومرونتها (١) . ومن الجائز بالفعل ان هذه المدينة المثلى كانت تبعد عن الواقع الى حد يتوهم المرء معه انها وليدة الخيال الفنى عند خالقها فحسب . ومع ذلك ، ففى هذا الرأى تناقض أساسى: اذ أنه ينطوى ضمنا على افتراض أن الفن عند افلاطون منفصل عن الواقع العملى ، وليس له غرض الا ارضاء الخيال المحض . ولكن الواقع أن أفلاطون قد أخضع الفن للاعتبارات العملية ، وباعد بينه وبين مجال الخيال البحت . فكيف اذن تكون صورة الدولة عنده خاضعة لمقتضيات الفن ، فى الوقت الذى كان فيه الفن ذاته خاضعا لمقتضيات الدولة ؟ وكيف تكون السياسة كما رسمها أفلاطون لمدينته المثلى مجرد عمل فنى ، فى الوقت الذى كان يدعو فيه الى أن يكون الفن الاداة فى يد السياسة ؟ لا يمكننا أن ننكر أن رأى « تسلر » هذا ينطوى على تناقض أساسى . ومع ذلك فان جذور هذا التناقض ترجع الى أفلاطون ذاته : اذ أنه ظل مترددا بين الفلسفة والفن ، ولم يستطع ان يتخذ موقفا نهائيا يحدد فيه الجانب الذى ينحاز اليه ، بحيث يظل الباحث الأفلاطونى حائرا على الدوام فى تحديد رأيه الحقيقى منهما ، فلا يدرى ان كان الفن وسيلة لغاية هى الفلسفة ، أم أن الفلسفة ــ بمعنى أعمق ــ وسيلة لغاية هى الفن . واذا كان موقف أفلاطون ذاته يبلغ هذا القدر من الغموض ، فمن الطبيعى أن يمتد تأثير هذا الغموض الى كل من يتناول هذا الموضوع .

---

(١) Zeller : Plato and the Academy (op. cit.), p 375.

وستكون مهمتنا فى هذا الفصل هى محاولة تحديد موقف أفلاطون بين الفلسفة والفن ، وكشف التناقض الأساسى الذى شاب فكره باسره . وسوف يكون لزاما علينا أن نستخدم لفظ « الشعر » احيانا بمعنى مرادف للفن بوجه عام ، اذ أن حملة أفلاطون على الفن قد تركزت بوجه خاص على الشعر ، ومع ذلك فسوف نعرض لضروب الفن الأخرى بالقدر الذى يكفى لايضاح معالم تفكيره وكشف مواطن اختلافه فى هذا الميـــدان .

اعتراضات افلاطون على الشعر :

١ - فى الكتاب الثالث من الجمهورية (٣٩٢ - ٣٩٣) يضرب أفلاطون من راى غريب فى الشعر ، يقول فيه ان اسلوب السرد او الحديث المباشر افضل من الأسلوب الدرامى الذى ترد فيه الكلمات على لسان شخصيات يصورها الشاعر . ذلك اولا لأن الكثرة فى ذاتها شر . ومن هنا كان العمل الشعرى الذى ينطوى على كثرة من الشخصيات والمواقف والاتجاهات اسوأ من العمل البسيط الذى يصل الى هدفه مباشرة . فالشعر غير المتنوع افضل من الشعر المزدحم بالتنوع والتغيير (٣٩٧) . وثانيا لأن الشاعر الذى يقدم كثرة من الشخصيات لابد أن يتقمص كلا من هذه الشخصيات . فان كان منها ما هو ضعيف او جبان او متخاذل ، انتقلت هذه الرذائل بدورها الى نفس الشاعر ، لأن النفس تتأثر بالمحاكاة ، وتغدو بالتدريج على شاكلة من تحاكيهم . فالشاعر يفقد شخصيته فى شخصيات الآخرين ، ان جاز هذا التعبير ، ولابد أن يكون قد اكتسب شيئا من الشر ان كان قد استطاع ان يتحـــدث بلسان الأشرار ويحسن التعبير عن مواقفهم . وبعبارة أخرى فالفنان الخالق يحاكى العمل الذى يخلقه ، ويكتسب شيئا من طبيعته ، أو يكسبه شيئا من طبيعته الخاصة ، التى ينبغى ان يكون فيها شىء من الشر حين تخلق عملا ينطوى على عنصر الشر . ومن الواضح أن افلاطون كان فى ذلك متأثرا بالمبدأ العام الذى أكده مرارا فى محاورة الجمهورية ، وهو المبدأ القائل ان كل شخص ينبغى ان يقوم بالعمل الذى تؤهله له طبيعته - وهو مبدأ يمكن ، بعد تحوير بسيط ، أن يتحول الى مبدأ آخر ، يقول ان العمل الذى يقوم به كل شخص انما هو تعبير عما هو كامن فى طبيعته ، .

ولقد وصفنا هذا الرأى من قبل بأنه غريب ، لأن من المستغرب بالفعل ان تصدر احكام كهذه من أفلاطون . ذلك لأن أفلاطون كان ، بمعنى معين ، كاتبا دراميا ، وكانت أنجح محاوراته هى تلك التى لجأ فيهما الى تقسيم

هذه الطريقة التى ينتقدها . ولو كان الفنان الخالق تفسد طبيعته اذا تقمص الشخصيات التى يتحدث باسمها ، أو يفسد طبائع سامعيه اذ يجعلهم يتعاطفون مع هذه الشخصيات ، لوجب أن تكون طبيعة أفلاطون قد فسدت نتيجة لتصويرها شخصيات يعدها هو ذاته بغيضة أو ذات آراء باطلة ، مثل كاليكليس وثراسيماخوس وبروتاجوراس ، وان تكون طبيعة تلاميذه فى الأكاديمية قد شوهت نتيجة لتعرضها لأمثال هـذه المؤثرات من خـلال محاورات أفلاطون ذاتها . ولو حكمنا على الأمر بمقاييس فنية سليمة لقلنا بالطبع ان الفن الأقدر على تصوير مختلف المواقف والشخصيات هو الفن الرائع بحق . ذلك لأنه لا مجال للمقارنة ـ من الوجهة الجمالية ـ بين حديث مباشر يصف أهدافه مباشرة وبين عمل فنى معقد متعدد الشخصيات ، يوصلنا الى هذا الهدف نفسه ولكن من خلال بناء درامى متكامل .

ولكن من المؤكد ان أفلاطون لم يكن يضع فى ذهنه المقاييس الجمالية حين أصدر هذه الأحكام ، وانما أصدرها على أساس مقاييس فلسفية لا صلة لها على الاطلاق بالشعر أو الفن فى عمومه . فهناك مغالطة واضحة فى اقحام مبدأ « الثبات خير ، والتغير والكثرة شر وفساد » (وهو من الوجهة الفلسفية ذاتها مبدأ لا يمكن الاعتراف به على أى نحو مطلق) فى مجال الفن . ولو صح هذا المبدأ لكان معناه ان القطعة الموسيقية التى تعزفها آلة واحدة لابد أن تكون أفضل من تلك التى تعزفها فرقة كاملة ، وان القطعة ذات الصوت أو الايقاع الموحد أفضل من القطعة البوليفونية ذات الايقاعات المتباينة ، وان الموعظة الأخـلاقية أفضل بالضرورة من الرواية أو المسرحية ذات البناء المعقد ـ وهى كلها أحكام تطبق على الفن ، بطريقة غاشمة ، مبادىء فلسفية مشكوكا فى صحتها حتى فى مجالها الخاص .

وترتب على هذه الطريقة الباطلة فى نقل المبادىء الفلسفية من مجالها الأصلى الى مجال الفن الذى لا تربطه بها صلة ، أن عاب أفلاطون على الشعر كل ما هو مميز بحق للعمل الشعرى . ذلك لأن ما وجهه الى الأسلوب الشعرى من انتقادات هو فى واقع الأمر لب الموقف الدرامى ، أعنى القدرة على تصوير الشخصيات بدقة واحكام . وبعبارة أخرى فقد كان أفضل ما فى الشعر أو الأدب رذيلة فى نظر أفلاطون .

ولو نظرنا الى فكرة المحاكاة ذاتها من الوجهة النفسية ، لوجدنا أن أفلاطون كان يخلط بين عملية خلق الشخصيات كما يقوم بها الشاعر أو الأديب ، وبين عملية التمثيل أو اعادة التصوير التى يقوم بها الممثل .

فالممثل — كما يقول هافلوك (١) — يمكن أن يحاكى ، لأنه يتقمص الشخصية اذا اراد اظهارها بمظهرها الحقيقى ، أما الشاعر فلابد له أن يحتفظ باستقلاله حتى يتيح لقدرته الفنية أن تخلق مختلف الشخصيات التى كثيرا ما تكون متعارضة فيما بينها . اى أن معنى المحاكاة لا ينطبق على فعل الخلق مثلما ينطبق على فعل الأداء والتمثيل . وحتى فى حالة التمثيل ذاتها ، فمن الصعب أن يحكم المرء على الممثل الذى يقوم بادوار شريرة بأنه يصبح نتيجة لذلك شريرا ، أو على من يمثل شخصيات خيرة بانه لابد أن يصبح هو ذاته شخصا ميالا الى الخير . أما اذا نظرنا الى الأمر من زاوية المستمعين أو المشاهدين الذين يفترض أفلاطون ان نفوسهم تتشتت بين الشخصيات المتعددة التى يشاهدونها ، وتتأثر بالنماذج السيئة منها ، فاننا نستطيع أن نتصور نتيجة عكسية لهذه المؤثرات : اذ أن روعة بناء العمل الفنى المعقد يمكن ان يكون لها تأثير رفيع فى النفس المتذوقة للفن ، كما أن الشخصيات الشريرة قد تؤدى فى سياق العمل الفنى المتكامل دورا يؤثر فى النفس تأثيرا مضادا ، فضلا عن ان من الممكن النظر الى هذه المؤثرات الفنية — كما فعل ارسطو — على انها تؤدى الى التطهر من الانفعالات الموازية لها فى الحياة الواقعية .

٢ — وكما يعترض افلاطون على الشعر على اساس أن له تأثيرا سيئا فى الطبيعة البشرية بما يقدمه اليها من نماذج ضارة ، فانه يحمل أيضا عليه ، وعلى الفن بوجه عام ، لأنه يزيف صورة الواقع ، ويقدم الينا انموذجا مشوها له . وفى هذه الحالة أيضا يلجأ افلاطون الى فكرة المحاكاة فى نقد الفن ، ولكن المحاكاة التى يعنيها هنا هى محاكاة العالم الحقيقى لا محاكاة مشاعر النفس البشرية وأحوالها .

ففى راى أفلاطون أن الفن أيسر سبيل الى تقديم صورة سطحية للعالم باكمله . فالفنان يدعى لنفسه القدرة على محاكاة كل شىء : « ذلك لان عمله لا يقتصر على انتاج الأشياء المصنوعة فحسب ، بل انه يستطيع أن يخلق كل النباتات والحيوانات ، وكل الأحياء ، فضلا عن ذاته أيضا ، وكذلك الأرض والسماء والآلهة والأجرام السماوية ، وكل ما فى باطن الأرض فى العالم السفلى . . الا ترى انك انت ذاتك تستطيع خلق هذا كله على نحو ما ؟ ان اسرع الطرق لذلك هى أن تأخذ مرآة وتدور بها فى كل الاتجاهات . وسرعان ما ترى نفسك وقد أتيت بالشمس والنجوم والأرض وذاتك وكل الحيوانات والنباتات الأخرى » (٥٩٦) . وهكذا

(1) Preface to Plato, p. 22.

يشبه افلاطون عمل الرسام بهذه العملية التى يدير فيها الانسان مرآة من حوله ليصنع منها مظاهر وخيالات للأشياء . فاذا رسم الفنـــان كرسيا ، فلهذا الكرسى مرتبة ثالثة من حيث الوجود ، اذ أن هناك أولا فكرة الكرسى كما صنعها الذهن الالهى ، وهناك ثانيا الكرسى المادى الذى يصنعه النجار ، وثالثا مظهر الكرسى أو صورته كما يرسمها الفنان . ومعنى ذلك أن العمل الفنى لا يحاكى المثل الثابتة للأشياء ، ولا يصنع أشياء فعلية كتلك التى نراها فى العالم الواقعى ، وانما يحاكى مظاهر لهذه الأشياء الجزئية فحسب . فالفنان اذن أبعد ما يكون عن «الخلق» ، بل انه اقل مرتبة من « الصانع » ذاته ، لأن الصانع ، على الأقل ، يأتى لنا بأشياء فعلية ، أما الفنان فيحاكى تلك الأشياء الفعلية التى أنتجها الصانع . وهكذا يرتبط نقد افلاطون هذا للفن بنظريته فى المثل ، وتكون الاعمال الفنية فى نظره أقرب الى الظلال التى هى أدنى مراتب الوجود ، وابعد الأشياء عن الحقيقة (١) .

ومن الممكن القول أن راى أفلاطون فى الفن بوصفه محاكاة تشـــوه الواقع وتزيفه ، ينطبق أيضا على الشعر ، لا على فنون كالتصـــوير والنحت فحسب . ذلك لأن فى الشعر من الأوزان والايقاعات والمؤثرات النفسية ما يصرف اذهاننا عن العلاقات الحقيقية للأشياء ، ويحجب عنا صورة الوجود فى حقيقته . فحين نستمع الى قصيدة شعرية ، لا تتجه عقولنا الى الحقيقة المنطقية التى تتحدث عنها القصيدة ، أو الى معرفة علمية للموضوع الذى تتناوله ، وانما ننقاد الى ما فى الشعر من عوامل لغوية وبلاغية وموسيقية ، تكاد تصبح هى الغاية المقصودة لذاتها . هذا الوسيط اللغوى يحجب عنا الصـــورة الحقيقية للواقع ، ويبعث فينا مشاعر لا صلة لها بالرغبة الأصيلة فى المعرفة ، مثلما تحجب عنا الوان الرسام حقيقة الموضوعات التى تصورها ، وتقدم الينا خيالات وظلالا يتركز عليها اهتمامنا وكأنها هى كل ما ننشده من حقيقة .

وليس من العسير أن يدرك المرء نقاط الضعف فى هذا الوجه من أوجه نظرية المحاكاة عند افلاطون . ذلك لأنه لا يمكن أن يكون نظرية عامة فى الفن ، لأن هنالك فنونا لا تنطبق عليها فكرة المحاكاة هذه أصلا ، وبالتالى لا يمكن أن توصف نواتجها بأنها ظلال لأى شىء : كالفنـــون الزخرفية والمعمارية . وفضلا عن ذلك فان أفلاطون يقع فى هذا المجال بدوره فى

---

(١) انظر المؤلف مقال : « النظريات اليونانية فى فلسفة الفن » مجلة « المجلة » العدد ٩٣ ، سبتمبر ١٩٦٤ .

الخطأ الأساسى الذى يشوب نظريته فى الفن بأسرها — وأعنى به إقحام المسائل الميتافيزيقية فى مجال الفن . فهذا الرأى يرتكز بقوة على نظرية المثل ، وعلى موقف أفلاطون الميتافيزيقى العام ، الذى تكون فيه المحسوسات أقل حقيقة من المثل ، وتكون فيه صور المحسوسات أقل الجميع حقيقة . ومن الواضح أن مجرد استخدام معيار « الحقيقة » فى هذا المجال للمفاضلة بين الأعمال الفنية والأشياء التى تصورها تلك الأعمال ينطوى على مغالطة واضحة ، اذ اننا لا نطالب من العمل الفنى ان يقدم الينا تفسيرا ميتافيزيقيا لحقائق الأشياء ، بل ان نفس الطابع « الوهمى » للفن هو مصدر قوته . ولو كان هدفنا هو انتاج أشياء واقعية لكان صانع الاطار الذى توضع فيه الصورة أفضل من الفنان الذى رسمها — وهى فى ذاتها نتيجة يكفى امتناعها لاقناعنا بمدى تهافت هذه النظرة الى الفن . وأخيرا ، فان الاعتقاد بأن وظيفة الفن الوحيدة هى محاكاة الأشياء الواقعية الجزئية هو اعتقاد ساذج الى حد بعيد : ذلك لأن الفن ، حتى فى الحالات التى يصور فيها موضوعا جزئيا أو فرديا ، يسعى دائما الى تجاوز الفردية ، ويتخذ من هذا الموضوع مجرد انموذج لتصوير نمط عام يعلو كثيرا على الجزئيات . وتلك فى الواقع هى أوضح علامات العبقرية فى الفنان : أن يقدم الينا ، من خلال أمثلة جزئية أو حالات فردية ، نماذج لعالم كامل يتصف بالعمومية والشمول — وهى صفة نستطيع أن نقول ان أفلاطون قد تجاهلها أو غفل عن ادراكها ، على الرغم من كل ما كان يتصف به هو ذاته من مزاج فنى .

٣ — أما الاعتراض الثالث الذى يوجهه أفلاطون الى الشعر ، فهو انه يصور الآلهة بصورة غير لائقة . فالشعراء يصفون الآلهة بصفات لو نسبت الى البشر أنفسهم ، لما وجدوا فيها ما يشرفهم : اذ تظهر الآلهة لديهم غيورة ، منتقمة ، ساخرة ، لاهية ، عابثة ، بل خليعة فى بعض الأحيان (١) . أما أفلاطون فيريد أن تكون للآلهة أفضل صورة ممكنة ، ولا سيما فى الذهن النشء الذى ينبغى أن تضمن له الدولة المثلى أرفع تربية .

ولقد رأى البعض فى أفكار أفلاطون هذه محاورة لتطهير العقيدة اليونانية من شوائبها ، اذ انه حين وجه حملته على كبار شعراء اليونان لتصويرهم الآلهة بصورة مبتذلة تحمل أحيانا أسوأ ما فى البشر من خصال ، انما كان يدعو الى إصلاح العقيدة اليونانية على النحو الذى

---

(١) انظر الكتاب الثالث ، ٣٧٧ — ٣٨٣ .

كان كفيلا بتقريبها من الأديان الكبرى التي ظهرت فيما بعد ، والتي يرى بعض الكتاب في أفلاطون مبشرا بها . فهو يرفض أساسا التصوير البشري للآلهة في العقيدة اليونانية ، ويدعو الى آلهة مجردة من صورة البشر ، ومن صفات الكائنات الطبيعية . بل انه ربما كان أكثر تطرفا في ذلك من اللاهوتيين في العصور الدينية ، اذ انه ينادي في أحد نصوص الكتاب الثالث من المحاورة بضرورة وصف الآلهة بأنها علة للخير وحده ، لا للشر ايضا : اذ ان ماهو خير لا يضر ، ولا يمكن أن يكون علة للشر . « ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علة كل شيء ، وانما هو علة الأشياء الخيرة ، لا الشريرة .. (فهو) ليس علة معظم ما يحدث للناس ، اذ أن الخير في حياة البشر قليل ، والشر فيها كثير . فالخير ليس له من مصدر سوى الله ، أما الشر ، فلنبحث له عن مصدر غيره » . (٣٧٩) فهو اذن يعيب على الشعراء اساءتهم الى الآلهة بجعلهم اياهم مصدرا للشر الى جانب الخير . وصحيح ان رأيه هذا يؤدي الى القول بنوع من الألوهية ذات القدرة المحدودة ، اي انه ينفي عنها القدرة الشاملة ، ولكن يبدو انه كان ممن أدركوا في وقت مبكر ان القدرة الشاملة لا يمكن أن تجتمع مع الخيرية الشاملة في عالم يعد الشر فيه حقيقة واقعة .

على انه اذا كان المنطق السليم ، والتطور التالي للعقائد البشرية ، يؤيدان أفلاطون في حملته على عناصر التشبيه بالانسان في العقيدة اليونانية ، فان هذه الحملة كان لها ، من الوجهة الجمالية الخالصة ، تأثير ضار . ذلك لأنها قضت على الطابع الشاعري والفني في هذه العقيدة . فمن الجائز ان الشعراء كانوا يتحدثون عن الآلهة حديثا بشريا لأنهم يؤثرون الحقيقة الشعرية على الحقيقة المنطقية ــ وتلك الحقيقة الشعرية انما تكون في التأثير الانفعالي ، والصور الحية التي يبعثها الشعر ، لا في المعلومات الواقعية أو الدروس الأخلاقية المتضمنة فيه . فأغلب الظن أن اليونانيين كانوا يجعلون لعقيدتهم وظيفة جمالية قبل كل شيء ، واتخذوا من أساطيرهم مادة للشعر والتمثيل والنحت والغناء ، ولم تكن لهذه العقيدة كل وظائف الدين بالمعنى التقديسي لهذه الكلمة . أما أفلاطون فقد رفض هذه الوظيفة الجمالية أصلا ، وحرص على مراقبة المضمون الحرفي للتعاليم الدينية ، اي انه أراد انتزاع هذه العقيدة من مجال الفن الى مجال العبادة بمعناها الصحيح . ولو أمعن المرء تأمل العقيدة اليونانية ، وموقف اليونانيين منها ، لاتضح له أنهم لم يكونوا يأخذونها مأخذ الجد الى الحد الذي تصوره أفلاطون : فالمواسم الدينية كانت عندهم مناسبات لاحتفالات فنية وموسيقية ومسرحية ، ولم تكن فترات خشوع أو تقديس بالمعنى المعروف في الأديان اللاحقة . ومن هنا

يبدو أن تقريبهم للآلهة من البشر انما كان مظهرا من مظاهر الوظيفة الجمالية للعقيدة ، فضلا عن أنه وسيلة لازالة الرهبة والحدود الفاصلة بين الآلهة والناس ، بدليل انهم جعلوا بين الطرفين حالة وسطى ، هى حالة الابطال أو انصاف الآلهة ، الذين يأتون الى الوجود نتيجة لتزاوج بين الآلهة والبشر . وبالاختصار ، يبدو ان تأثر أفلاطون بطابع الأديان الشرقية القديمة (التى عرفها بالاتصال المباشر ، أو من خلال الفيثاغورية) قد أدى به الى محاولة نقل النظرة الجادة الى الدين من الشرق الى اليونان ، وتغيير وظيفة العقيدة اليونانية تبعا لذلك تغييرا أساسيا .

ومن جهة أخرى ، لقد كان أفلاطون فى محاورة الجمهورية يؤسس دولة يعتقد انها هى الدولة المثلى . وكان من الطبيعى فى فورة حماسته لتكوين هذه الدولة أن يهاجم الفن ، مثلما هاجمته بعض العقائد فى فترات حماستها الأولى ، حين كانت تسعى الى تكوين « دولة الهية » على الأرض . ففى الحالتين قد يصل تعصب المصلح الى حد التزمت وضيق الأفق . وكما كانت الأساطير والفنون تكون « الثقافة الشعبية » التى تسعى العقائد ، فى أول فترات ظهورها ، الى تطهير الأذهان منها فى سبيل احلال التعاليم الجديدة محلها ، فكذلك كان الشعر ايام أفلاطون يؤلف ذلك التراث الشعبى الذى ينافس تعاليمه الجديدة ، والذى يتعين عليه التخلص منه لكى يمهد الطريق لنوع التعليم الذى يريده . وفى الحالتين يصل التطرف الى حد النظر الى الفن من زاوية واحدة : هو ما ينطوى عليه من معارف ومعلومات يراها الدعاة الجدد ضـــــارة بدعوتهم ، على حين أنهم يتجاهلون تماما ذلك الوجه الآخر للفن ، الذى يكون فيه نشاطا روحيا له قيمة يكتسبها من مجاله الخاص ، لا من « الحقائق » التى ينطوى عليها ، ويكون لازما للانسان لمجرد كونه فنا ، لا لأنه دعوة الى هذه الفكرة أو تلك .

هل يمكن تبرير آراء افلاطون الجمالية ؟

تدل الانتقادات التى وجهناها الى آراء أفلاطون الجمالية على أن هذه الآراء قد وقعت فى خطأ أساسى ، هو الخلط بين مجالى الميتافيزيقا والفن ، وبين قيم الحق والخير والجمال . فهو يحاسب الأعمال الفنية على أساس ما فيها من معلومات يفترض أنها ينبغى أن تعين الانسان على فهم حقائق الأشياء ، أو يعيب عليها أنها لا تتضمن دعـــوة أخلاقية مباشرة ، أى أنه ، بالاختصار ، يحكم على الفن كما لو لم يكن بينه وبين العلم والأخلاق أى حد فاصل .

ولقد حاول البعض تبرير آراء أفلاطون هذه ـ التى تبدو فى نظر الانسان الحديث مسرفة فى التزمت ـ على أساس أن الحضارة اليونانية بأسرها قد وقعت فى هذا الخطأ ذاته . فالحد الفاصل بين مفهومى الخير والجمال لم يكن واضحا عند اليونانيين فى عمومهم ، ومن هنا كان خلطهم بين الوظيفة الجمالية والوظيفة الأخلاقية للعمل الفنى . فليس المطلوب من العمل الفنى ، فى نظر اليونانى ، ان يجلب لذة للحواس ، وانما ينبغى أن يبعث فى الروح مشاعر تساعد على تهذيبها من الوجهة الأخلاقية . « فالمزج بين فكرتى الجميل والخير هو محور النظرية اليونانية فى الفن ، وهو الذى يتيح لنا أن نفهم السبب الذى جعلهم يرون الفن تعليميا . ذلك لأن غاية الفن عندهم لم تكن هى اللذة وحدها ، وان تكن اللذة اساسية فيه ، وانما هى التهذيب والتقويم أيضا . بل ان أفلاطون يضع التهذيب فوق اللذة ، وهو فى ذلك يسير مع الرأى الشائع الى حد المبالغة . فقد انتقد هوميروس على نفس النحو الذى كان خليقا أن ينتقد عليه فيلسوفا أخلاقيا ، موضحا تلك النقائص التى تتصف بها ، من وجهة النظر الأخلاقية ، نظرته الى السماء والآلهة ، ومستبعدا كل نسيج المشاعر الانسانية المتدفقة ، وانفجار الغضب والحزن والخوف ، بوصفها ضارة بالمواطنين الناشئين ، ولأنها تضرب لهم مثلا سيئا ، مع أن هذه الامور وحدها هى التى خلدت الالياذة والأوديسية من حيث هما عملان شعريان ، لا بحثان أخلاقيان . . وتمشيا مع هذا الرأى ، نجد أن الهدف الرئيسى لكل فن يونانى هو تمثيل الشخصية الانسانية والمثل العليا الانسان . . وبالاختصار فان فضيلة الانسان أو امتيازه ، كان هو المحور الذى يدور حوله الفن اليونانى ، وكان تصوير الجميل يتضمن أيضا تصوير الخير » (١) .

ان المرء عندما يتامل ما قاله أفلاطون فى الشعر ، يراه يتحدث عنه كما لو لم يكن شعرا على الاطلاق . فهو فى واقع الأمر يريد تحويله الى نثر (الكتاب العاشر ، ٦٠١) ، حتى يتسنى لنا ادراك الشعر على حقيقته ، مع أن هذا التحويل ينتزع من الشعر ماهيته المميزة ، ويسلبه كل مزاياه . ولا يستطيع احد أن ينكر انك لو ناقشت الشاعر كما لو كان عالما ، أو حللت قصيدة كما لو كنت تنتظر منها أن تاتيك بمزيد من المعرفة العلمية ، لكانت النتيجة مخيبة للآمال . غير أن الشاعر لا يقول ذلك ولا يدعيه ، ولا يتقدم اليك بشعره على أنه « مرجع » تستخلص منه المعلومات . ومع ذلك فان « هافلوك » ياتى بتعليل طريف لطريقة أفلاطون

(1) L. Dickinson : The Greek View of Life, p. 211-213.

هذه فى النظر الى الشعر ، وهى الطريقة التى تمجها أذواقنا الحديثة . فهو يرى أن أفلاطون يعبر بذلك عن وظيفة الشعر فى المجتمع اليونانى ، وهى نقل التراث الثقافى شفويا . فحتى العهد اليونانى كان الشعر لا يزال يعد أداة تداول المعلومات الثقافية من جيل الى جيل ، نظرا الى أن ايقاعاته واوزانه تجعل منه خير وسيط للتعليم بين الأجيال المتعاقبة . ومن هنا كان اطلاق اسم « الأدب » على هذا الشعر تسمية غير دقيقة : اذ أن هوميروس يمثل نقطة النهاية فى فترة طويلة من الأمية نضج فيها الشعر اليونانى ، وكانت الأساليب الشفوية فيها هى الوحيدة المتوافرة لتعليم الصغار ونقل العادات والعرف الاجتماعى (١) . وبعبارة اخرى ، فقد كان أفلاطون فى نقده للشعر ناقدا لحضارته وللثقافة المتوارثة فيها ، بل كان ناقدا للتراث الثقافى اليونانى بأسره . واذن فلابد من فهم الظروف الخاصة التى ظهرت فيها هذه الحملة القاسية على الشعر ، وفى ضوء هذه الظروف ــ التى لن تتكرر فى العصور التالية ــ تكون هذه الحملة معقولة ومفهومة . بل ان تأكيد أفلاطون لفكرة المحاكاة mimesis يلقى عليه فى هذه الحالة ضوء جديد : اذ أن التعاليم المصوغة فى قالب شعرى ، والتى تنقل وتتوارث شفويا ، لا تحيا الا من خلال ادائها والقائها ، كما ينبغى أن تقترن عملية الحفظ والاستعادة بشحنة نفسية قوية يتقمص فيها الشاب كل شخصية فى الشعر ــ وهو موقف غير مالوف للتلميذ الحديث الذى اعتاد استخدام الكتب ، وعينيه ، بدلا من التراث الشعرى ، واذنيه ولسانه (٢) . وفى موضع آخر يقدم « هافلوك » تبريرا لهذه الظاهرة ذاتها من زاوية أخرى فيربط بين حملة أفلاطون على الشعر ، وبين رأيه فى المعرفة الظنية ، ويقول « ان من الممكن التعبير بايجاز عما كان أفلاطون يدعو اليه بالقول انه يريد اختراع لغة تجريدية للعلم الوصفى تحل محل اللغة العينية للذاكرة الشفوية » (٣).

فلنحلل هذه التبريرات اذن لكى نتبين مدى قدرتها على الصمود فى وجه النقد :

١ ــ اذا بدأنا بالفكرة الأخيرة ، القائلة ان أفلاطون حمل على الشعر لأنه يتحدث فى أمور العلم الوصفى بلغة عينية تلائم الذاكرة الشفوية ، على حين انه اراد ان يصطنع له لغة تجريدية تلائم طبيعة العلم الأكاديمى

(1) Havelock : Preface to Plato, p. 45, 125.

(2) Ibid. p. 44.

(3) Ibid. p. 236.

المنظم ، فانا نلاحظ أن العلم فى نظر أفلاطون لم يكن وصفيا ، ولم تكن له ادنى صلة بالمحسوس ، وانما كان علما تجريديا بحتا . وهذا يؤدي بنا الى تعديل الحكم السابق ، بحيث نقول انه لم يكن يهدف الى دعم اللغة العلمية ، بقدر ما كان يهدف الى مهاجمة كل ما يرتبط بالعالم المحسوس ، وضمنه التشبيهات الشعرية التى يستمد معظمها من هذا العالم العينى .

٢ ـ اذا كان صحيحا أن التعلم الشفوي ، عن طريق الشعر ، يقتضى من الدارس نوعا من المحاكاة لروح الشخصيات التى يصفها الشعر ، وبالتالى يستحق النقد على هذا الأساس ، فلماذا وجه أفلاطون نقده للشاعر بدوره ؟ ولماذا تجاهل تجربة الخلق الشعرى ولم يستبق منها الا هذا الجانب المتعلق بطريقة حفظ الشعر أو استيعاب معانيه ؟ وكيف جاز له أن يصدر نفس الحكم على من يحفظ الشعر ومن يؤلفه ، ويدين المؤلف لأسباب لا يظهر تأثيرها الا عند رواة شعره فحسب ؟

٣ ـ كانت النظرية الكامنة من وراء نقد أفلاطون للشعر ـ وللفن بوجه عام ـ نظرية نفعية . وبالمثل يحاول هؤلاء المدافعون أن يبرروا هذه النظرية النفعية فى ضوء طبيعة التراث الحضارى اليونانى فى عصر أفلاطون . ومع ذلك فان فلسفة أفلاطون تنطوى على عناصر تناقض كل فلسفة نفعية فى الفن . فهو فى « الجمهورية » (٤٧٦) يتحدث عن الجمال فى ذاته ، ويصف من يعرف أشياء جميلة فقط ، دون الجمال المطلق ، بانه يعيش فى حلم ، على حين أن من يعيش فى عالم الحقيقة هو ذلك الذى يتذوق الجمال فى ذاته . ومعنى ذلك أنه يعترف بالقيمة الجمالية المطلقة ، ولا يكتفى ـ فى هذا النص ـ بأن يكون الفن أداة فى يد التربية أو وسيلة لأية غاية أخرى . وبذلك يكون هناك تناقض أساسى فى فلسفة أفلاطون الجمالية ، لا تكفى لرفعه الاشارة الى أية ظروف حضارية متعلقة بعصره الخاص .

٤ ـ ومع ذلك ففى استطاعتنا ، من خلال التبرير السابق ، أن نعلل ظاهرة حيرت بعض شراح أفلاطون ، وهى تركيزه الحملة على الشعر فى المقام الأول ، ثم على الموسيقى من بعده ، بينما كانت حملته على التصوير ضعيفة ، على حين انه كاد أن يسكت تماما على فنون كالنحت والعمارة . وقد أعرب « نتلشب » عن دهشته للأهمية التى عزاها افلاطون الى الموسيقى بالقياس الى التصوير والنحت والعمارة ، لا سيما وأن هذه الفنون الأخيرة كانت قد بلغت عند اليونانيين مكانة رفيعة ، على حين أن ما حققته الموسيقى كان ضئيلا بالقياس اليها . ويزداد الأمر غرابة ـ فى نظر نتلشب ـ اذا تأملنا هذه الظاهرة فى ضوء عداوة

أفلاطون للمذهب الحسي : اذ أن الطابع الحسي واضح فى النحت ، وهو فى التصوير أوضح منه فى الموسيقى والشعر (١) . والتعليل الذى يقدمه لهذه الظاهرة هو أن الكلمات ــ ولا سيما اذا كانت موزونة ملحنة ــ كان لها تأثير كبير فى نفوس اليونانيين . (وبالفعل يمكن القول ان الأمة اليونانية قد بالغت فى تأثير « الكلمة » الى حد أنها تصورت ان التعامل مع الكلمات يغنى عن التعامل مع العالم الطبيعي ــ ومن هنا كانت أهمية العلوم الاستدلالية ، كالرياضة والمنطق والفلسفة ، فى حضارتهم بالقياس الى العلوم الطبيعية الاستقرائية) . غير أن التعليل التربوى هو الأقدر على تفسير هذه الظاهرة : اذ أنه لما كان هدف أفلاطون هو نقد التراث الثقافى اليونانى ، كما ينتقل شفويا عن طريق الشعر الملحن من جيل الى جيل ، فقد كان من الطبيعى أن تنصب حملته على الشعر والموسيقى بوصفهما الأداتين الرئيسيتين لنقل هذا التراث ، على حين أن النحت والتصوير والعمارة ليس لهم دور واضح فى هذا الميدان .

الحقيقة الشعرية والحقيقة الفلسفية :

اذا كانت المحاولة السابقة لتعليل موقف أفلاطون من الشعر تبدو لنا مقنعة فى نواح معينة ، وغير مقنعة فى نواح أخرى ، ففى اعتقادى أن هناك جانبا من جوانب فلسفة أفلاطون ينطوى على تفنيد حاسم لهذه المحاولة ، وأعنى به الجانب الأسطورى من هذه الفلسفة .

ويكاد يكون من المتفق عليه بين الباحثين أن الأسطورة عند أفلاطون تعبر عن نوع من المعرفة الاحتمالية فى أمور لا يمكن اقامة البرهان عليها . ذلك لأنها تتعلق بمسائل لا يمكن التوصل فيها الى حقيقة يقينية ، ومن هنا كان علينا أن نكتفى فى هذه الامور بالفرض المرجح ، لا باليقين الذى لا يمكن مناقشته (٢) . ومن قبيل هذه الأمور ، البحث فى أصل العالم وطبيعة الالوهية والحياة الأخروية وأصل النفس البشرية ومصيرها ، وبعض المسائل المتعلقة بتنظيم الدولة . تلك كلها مسائل حيوية دون شك ،

---

(١) Nettleship : The Theory of Education in Plato's Republic, p. 69-70

وانظر أيضاً لنفس المؤلف : Lectures on the Republic of Plato, p. 116-117

(٢) V. Brochard : "Les mythes dans la philosophie de Platon", Article dans "Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne", Paris (Vrin) 1954, p. 53

غير أن العقل الانسانى لا يستطيع أن يصل فيها الى معرفة لها نفس يقين المعرفة الرياضية . ومن هنا كان عليه أن يلجأ الى الأسطورة والخيال بوصفهما أفضل وسيلة للتعبير عن هذا النوع من الحقائق .

على ان من الملاحظ أن الأسطورة تربط الفكر الفلسفى بالتراث الغابر ، وبالذكريات الموروثة من الماضى السحيق ، بل انها - كما يقول « ريفو Rivaud » : « تبعث الصورة الوقور لأولئك الأجداد البعيدين الذين كانت الآلهة تهبهم أحيانا ملكة الرؤيا الواضحة » (١) . فاذا صح هذا ، كان معناه أن أفلاطون قد دعا الى ربط الفكر بتراثه الغابر ، بل عمل من خلال أساطيره على الابقاء على هذا التراث حيا . فكيف اذن يقال انه اراد محاربة التراث القديم كما تناقله كبار الشعراء فى أساطيرهم ؟ واذا كان التعليل الصحيح لحملة أفلاطون على الشعر هو العداء التقليدى بين الشعر والفلسفة ، فكيف التجأ أفلاطون الى الأساطير - ذات الطبيعة الشعرية - فى الموضوعات ذات الأهمية الكبرى ، بل جعل من احدى محاوراته الكبرى ، وهى طيماوس ، أسطورة واحدة متصلة ؟ أيمكن أن يكون هذا هو الأسلوب الذى يتبعه مفكر حريص على أن يباعد بين أمته وبين الشعر بوصفه مصدرا مضللا للمعرفة كانت هذه الأمة تلتمس لديه الاجابة عن أسئلتها الرئيسية ؟

الحق أن أفلاطون لم يقتصر على الاجابة بالأساطير فى صدد مشكلات رئيسية للفكر الفلسفى ، بل لقد حاول أن يأتى لها بمبرارت تجعل الالتجاء اليها جزءا من تنظيم الدولة ذاتها : فهى ليست وسيلة نلجأ اليها لأننا لا نجد ما هو أفضل منها ، وانما هى خطة ضرورية لها مبرراتها الأساسية من أجل ضمان الاستقرار بين طبقات المواطنين . ومهمتها لا تقتصر على الأمور الغيبية المتعلقة بالأصل والمصير الكونى ، وانما تمتد الى صميم عملية الحكم السياسى ذاتها . فلابد من « اكذوبة » من أجل اقناع المواطنين باهم المسائل فى فلسفة الحكم عند أفلاطون ، وهى انقسام الناس الى طبقات اساسية متميزة . ونقول ان هذه أهم مسائل الفلسفة السياسية عنده لأن التعريف الذى استقر رأيه عليه للعدالة هو أداء كل للعمل الذى يصلح له ، والتزامه الطبقة التى تؤهله « طبيعته » للانضمام اليها . ففى هذه المسألة الأساسية تقوم الأسطورة بمهمة اقناع المواطنين بأنهم من معادن متباينة ، وبأن هذا تقسيم اقتضاه

---

(1) A. Rivaud : Histoire de la philosophie. Paris (P.U.F.) 1948, Tome I, p. 172.

النظام الطبيعي للعالم . فاذا تسرب الشك الى نفوس المواطنين في هذا المبدأ ، أو فكروا في الثورة عليه ، كان للحكام ان يكذبوا عليهم بأن يؤكدوا لهم ان « الإلهة » قد أرادت هذا التقسيم وباركته ، وأن هذا أمر قضت به « النبوءة » - أو بالاختصار ، أن القانون الذى اراده أفلاطون شريعة الهية لا تناقش . فاذا كان أفلاطون يلجأ في هذه المسألة الحيوية الى الأسطورة ، لا بمعنى المعرفة المرجحة أو الاحتمالية ، بل بمعنى أشد تطرفا ، هو « الأكذوبة » ، فهل يجوز لنا أن نقبل الرأى القائل ان « أكاذيب » الأساطير الهومرية هي علة تحامل أفلاطون عليها ، أو انه أراد أن يفصل المعرفة عن تراثها الأسطورى الغابر ويشق بها طريقا عقليا جديدا !

انا لا نود أن نصدر حكما على طريقة أفلاطون في الالتجاء الى الأسطورة ، ولكن الذى نود أن ننبه اليه هو التناقض الواضح بين هذه الطريقة وبين حملته على الشعراء لالتجائهم الى هذا الأسلوب ذاته . والفكرة التي تفرض نفسها على الذهن في هذا الصدد هي أن أفلاطون قد اعترف ، على الأقل ، بنوع من الحقائق لا يمكن التعبير عنه الا بالأسطورة ، وهي ما يمكن تسميته « بالحقائق الشعرية » ، مما يحتم على المرء أن يسلم بوجود تناقض أساسي في موقفه من الشعر ، ويقلل في الوقت ذاته من أهمية المحاولات التي يبذلها بعض الشراح لتبرير موقفه هذا على أساس العداء التقليدى بين الشعر بوصفه ثقافة أسطورية لا تقوم على أساس من اليقين ، وبين الفلسفة بوصفها أرفع مصدر للمعرفة اليقينية .

●

واذن ، فهناك بالفعل ظاهرة غريبة يصعب تعليلها في فلسفة أفلاطون : هي انه ، وهو أقرب الفلاسفة الى المزاج الشعرى ، قد حمل على الشعر حملة شعواء ، وطالب بتطبيق مقاييس ميتافيزيقية أو منطقية أو اخلاقية صارمة في الحكم على الأعمال الفنية بوجه عام ، وهي مقاييس لو كانت طبقت على عمل مثل « طيماوس » أو « المأدبة » لكان أفلاطون على رأس المطرودين من مدينته الفاضلة ! وفي الوقت الذى كان فيه أفلاطون أديبا مرهف الحس ، الى جانب كونه فيلسوفا ، وكان يعترف بالأسطورة وسيلة للتعبير عن حقائق معينة لا سبيل الى التعبير عنها بوسائل المعرفة الأخرى ، نراه ينكر الاستقلال الذاتى للحقيقة الجمالية ، ويخضعها على الدوام لاعتبارات خارجة عن مجال الفن ، وينادى بتطبيق

معايير جمالية كفيلة باستبعاد الأدب والفن اليونانى ، بل كل ما يذكرنا بامجاد الشعب اليونانى القديم فى هذا الميدان .

واخشى ان اقول ان هذا التناقض الأساسى عند أفلاطون فى مجال الخلط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشعرية ، لم ينفع الفلسفة ولا افاد الشعر . فهو من جهة قد تحدث باسلوب الشعر والأساطير حيث كان ينبغى عليه أن يتحدث باسلوب العلم (كما فى محاورة طيماوس) ، وهو من جهة اخرى قد استنكر على الشعراء ان يخاطبوا الناس باسلوبهم المميز الذى يخضع لمقاييس فنية لا لمقاييس منطقية ـ أى انه ، بالاختصار ، قد عالج الفلسفة باسلوب الشعر ، وعالج الشعر باسلوب الفلسفة ، فلم يعد ذلك بالنفع على الاثنين معا !

ولعلنا نستطيع أن نجد تعليلا جزئيا ـ قد لا يكون مقنعا كل الاقناع ـ لهذه الظاهرة الغريبة فى تفكير ذلك الفيلسوف الذى وقف موقف العداء السافر من الشعر ، فى الوقت الذى حفلت فيه كتاباته بالمجازات والصور الشعرية الحية والخيال الخصب . ذلك لأن افلاطون ربما كان شاعرا من نوع خاص : شاعرا لا يتغنى بالمحسوس ، ولا يندمج فيه بكل خياله ، أو يستخلص منه صورا ينقلها الى سائر المجالات ، وانما كان شاعرا تجريديا ـ وهو تعبير يبدو له وقع غريب على الآذان ، ولكنه قد يكون فى رأيى أقرب التعبيرات الى ايضاح شخصية أفلاطون . فالجمال الذى كان يهفــو اليه لم يكن ذلك الجمال الذى يهفو اليه معظم الفنانين والشعراء ـ جمال الصور المحسوسة حين تنقل الى عالم المعنويات ، وانما هو جمال تنعدم فيه الحياة والمادة والقوام ، جمال مجرد لا ينطوى الا على « الماهيات » الخالصة . وهو ، على عكس الشعراء ، يحمل على ما يثرى الحياة ويعبر عن طابعها العينى الملموس ، وعلى التعدد الغنى للخطوط والألوان ، والتنوع الزاخر للصور التى نراها فى الطبيعة . كل ذلك يعده أفلاطون شرا ، ولا يرى الجمال الا فى ذلك الشبح المجـــرد الهزيل ، الذى يسميه بالجمال فى ذاته . وقد يكون ذلك « الجمـــال فى ذاته » مقنعا للعقل ، ولكنه ليس « جميلا » بأى معنى من المعانى ، أى لا يستجيب له ذلك النزوع الذى اصطلحنا على تسميته بالحاسة الجمالية . انه شىء ثابت ، جامد ، لا يتغير ولا يتحرك ولا يحيا ولا يتطور ، يفضله « شاعر التجريد » على كل مظاهر الجمال المتنوع النابض بالحياة . فان كان هذا هو نوع الشعر الذى امتاز به أفلاطون ، فليس من المستغرب أن يتصف موقفه من الشعر ، ومن الفن عامة ، بهذا التناقض الأساسى ، وان تختلط الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشعرية فى فلسفته الى هذا الحـــد .

محتويات الكتاب

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر



الثمن ٣٠ قرشا